Digitized by Google

11. 3. 241.

Digitized by Google

LA

SCIENCE DE L'ESPRIT

PRINCIPES GÉNÉRAUX

DE

PHILOSOPHIE PURE ET APPLIQUÉE

PAR F. HUET

TOME PREMIER

PARIS
F. CHAMEROT, LIBRAIRE-ÉDITEUR
RUE DU JARDINET, 13
BRUXELLES
OFFICE DE PUBLICITÉ, 39, MONTAGNE DE LA COUR
1864

LA

SCIENCE DE L'ESPRIT

I

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

Le Règne social du christianisme. Paris, 1853, in-8. Prix : 6 fr.

Essais sur la réforme catholique, par BORDAS-DEMOULIN et F. HUET. Paris, 1856, 1 fort vol. in-12. Prix : 4 fr. 50 c.

Histoire de la vie et des ouvrages de Bordas-Demoulin. Paris, 1861, in-12. Prix : 3 fr.

La Sujétion temporelle des papes, solution de la question romaine. Paris, 1862, brochure in-8.

Recherches sur Henri de Gand, surnommé le Docteur solennel. Gand et Paris, 1838, in-8.

OUVRAGES DE BORDAS-DEMOULIN.

Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences, ouvrage couronné par l'Institut, par BORDAS-DEMOULIN, précédé d'une introduction générale, par F. HUET. Paris, 1843, 2 vol. in-8. Prix : 15 fr.

Mélanges philosophiques et religieux. Paris, 1846, in-8. Prix : 6 fr.

Les Pouvoirs constitutifs de l'Eglise. Paris, 1855, in-8. Prix : 6 fr.

Œuvres posthumes de Bordas-Demoulin, publiées avec une introduction et des notes, par F. HUET. Paris, 1861, 2 vol. in-8. Prix : 12 fr.

Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.

LA

SCIENCE DE L'ESPRIT

PRINCIPES GÉNÉRAUX

DE

PHILOSOPHIE PURE ET APPLIQUÉE

PAR F. HUET

TOME PREMIER

PARIS
F. CHAMEROT, LIBRAIRE-ÉDITEUR
RUE DU JARDINET, 13
BRUXELLES
OFFICE DE PUBLICITÉ, 39, MONTAGNE DE LA COUR
1864

Tous droits réservés.

Digitized by Google

A LA MÉMOIRE

DE BORDAS-DEMOULIN

A

MES ANCIENS ÉLÈVES

DE L'UNIVERSITÉ DE GAND

Paris, 1er septembre MDCCCLXIII.

F. HUET.

Digitized by Google

Digitized by Google

PRÉFACE

Je publiai en 1848, sous le titre d'*Éléments de philosophie pure et appliquée*, un livre de philosophie générale qui devait former deux volumes et dont le premier seul a paru; ce livre, refondu, développé, complété, est devenu le présent ouvrage.

Montrer dans l'ESPRIT la réalité la plus haute et la plus certaine, et par suite dans la PHILOSOPHIE la première des sciences, le guide et la lumière des autres; renouveler, constituer enfin le SPIRITUALISME, demander à la vérité raffermie de ses principes, la solution des grandes questions morales, religieuses et sociales qui préoccupent notre âge : tel est l'objet que je me suis proposé dans cet écrit.

J'y ai consacré vingt-cinq années de méditations. C'est quelque chose pour la durée de la vie hu-

maine, c'est peu, je le sens, pour la grandeur et la difficulté de l'entreprise.

Je ne l'eusse point exécutée, si je n'avais eu pour appui les profonds travaux du métaphysicien en qui la postérité verra le restaurateur du spiritualisme en ce siècle, Bordas-Demoulin. Ses théories rénovatrices, qui donnent à la science des bases définitives, se présentent moins comme les créations du génie d'un seul homme que comme le dernier résultat et le fruit naturel de tous les progrès accomplis par les maîtres de la pensée, depuis Socrate et Platon jusqu'à Descartes et Leibnitz.

Jusqu'à présent, sous les noms de métaphysique et de logique, de psychologie, de théodicée et de morale, la philosophie était restée en quelque sorte démembrée en plusieurs sciences distinctes; ce livre renferme toutes les parties de la science de l'esprit, mais il les ramène à l'unité et en fait pour la première fois un seul corps de doctrine.

Une idée plus nette et tout à fait positive de l'esprit a permis d'établir les vrais rapports de la philosophie avec la physiologie et les sciences physiques, et de distinguer rigoureusement les méthodes de ces diverses branches du savoir humain.

Rattachée à la métaphysique, dont elle dépend, la logique a subi une transformation radicale. J'en

ai déduit de nouveaux principes de grammaire et même d'analyse, qui doivent apporter des réformes capitales dans l'enseignement.

La morale avait besoin de prendre un caractère plus rigoureusement scientifique. La morale religieuse a été agrandie ; deux branches importantes de la morale sociale étaient pour ainsi dire à créer : la morale politique, y compris les rapports de l'Église et de l'État, et la morale économique.

En scrutant la pensée humaine, on rencontre Dieu, qui la pénètre et la soutient ; en étudiant l'individu, on rencontre le genre humain, qui l'embrasse. La science de l'esprit s'étend et s'élève avec ces grands objets. Elle explique par ses principes les rapports de Dieu au monde ; et en s'aidant de l'histoire qu'elle éclaire à son tour, elle développe l'origine, les différents âges, la condition présente et future du genre humain.

Dans ces études de métaphysique et d'histoire comparées, nous avons employé philosophiquement des idées que l'on a coutume de reléguer dans le domaine de la croyance religieuse, et en particulier celles d'une dégradation héréditaire et d'une réparation divine de notre race. Peut-être les esprits les plus prévenus seront frappés de la fécondité de ces doctrines, notamment pour la théorie

du progrès, auquel on les a si faussement jugées contraires. Elle présentent le terrain commun où doit s'opérer, sans nul sacrifice de leurs droits respectifs, l'alliance nécessaire de la philosophie et du christianisme.

Indépendamment de l'intérêt scientifique que peut offrir notre ouvrage, ces recherches, par lesquelles il se relie à nos précédents travaux, en assignent la portée religieuse et sociale. La réconciliation de l'esprit moderne et de l'esprit chrétien, fait l'objet de notre foi et le but constant de nos efforts. Nous en attendons la pacification des intelligences, la réforme de l'institution chrétienne et le salut de la civilisation.

Le spiritualisme, hors duquel il n'est pas de philosophie, est aujourd'hui délaissé, méconnu. La pensée humaine a vu, par le progrès des sciences physiques, s'ouvrir devant elle l'infini des cieux ; elle en a été éblouie, elle s'absorbe dans l'univers matériel ; une philosophie qui se croit novatrice va se perdre dans les spéculations sur la nature extérieure, comme avant Socrate, et donne pour le dernier mot de la science je ne sais quels romans astronomiques et géologiques. On ne voit partout que les lois des êtres bruts et le règne de la fatalité, on oublie, on rejette les lois morales et leur carac-

tère supérieur. On tourne contre le spiritualisme la civilisation moderne qui est sa gloire, l'industrie qui est son œuvre, les sciences physiques sorties du renouvellement de la pensée dans la grande rénovation cartésienne.

La prédominance des intérêts, des sciences et des lois physiques constitue proprement le matérialisme de notre époque; il mène par une pente rapide à l'abrutissement de la pensée. Il est temps de réagir contre l'infatuation générale, de protester en faveur de la science et de la moralité. Au-dessus des cieux et de leur infini nous élevons l'infini de la pensée, qui les comprend et par là même les surpasse infiniment; aux lois physiques, à la fatalité, nous opposons les lois morales, la liberté, le droit. C'est un autre monde, avec d'autres conditions d'existence; mais il semble que nous ayons perdu l'habitude d'y vivre. En retrouvant les lois et la science de ce monde supérieur, nous reconquérons la personnalité divine, la religion, la vertu.

Notre philosophie n'est point à la hauteur de notre civilisation : pouvons-nous donner pour fondement à la liberté moderne, à la religion de l'esprit, des doctrines qui portèrent la servitude et l'idolâtrie du vieux monde? Trop souvent, en philosophie comme dans le reste, nous sommes encore

des anciens, des païens; nous le sommes par le matérialisme, le panthéisme et la scolastique aristotélicienne, qui nous débordent.

Je parle à un siècle animé souvent d'intentions généreuses, mais énervé de scepticisme, que les choses sérieuses rebutent, que la fermeté des convictions étonne. Puisse ce livre, avec l'aide de Dieu, diminuer du moins un mal si profond et contribuer au réveil de la raison, de la conscience publique !

Digitized by Google

LA

SCIENCE DE L'ESPRIT

PRINCIPES GÉNÉRAUX

DE

PHILOSOPHIE PURE ET APPLIQUÉE

NOTIONS GÉNÉRALES

I. — Définition de la philosophie ; grandeur et importance de cette science.

Les sciences font connaître les êtres, les qualités et les rapports des êtres. Ainsi l'astronomie fait connaître les astres ; la botanique, les plantes ; l'arithmétique, les nombres ; le droit, les principes de la justice et les obligations des hommes en société ; la géographie et la géologie, la terre, qu'elles envisagent chacune à leur manière. Les astres, les plantes, la terre, sont des êtres,

la justice et les nombres ne sont pas des êtres, mais seulement des qualités ou des rapports des êtres.

Ce qu'une science fait connaître s'appelle l'*objet* de cette science ; c'est par là qu'elle se définit et qu'on peut la distinguer des autres sciences. Quel est donc l'objet de la philosophie ? en d'autres termes, qu'est-ce que la philosophie nous fait connaître ?

Le nom d'une science en marque l'objet. Cela est visible dans *astronomie*, *botanique*, *droit*, etc. *Anatomie*, qui veut dire en grec *dissection*, indique le moyen dont on se sert pour étudier la structure des corps organisés, et par là encore désigne suffisamment l'objet de la science.

Le terme de *philosophie* ne paraît pas d'abord fournir la même lumière. Il est tiré du grec, comme la plupart de nos termes scientifiques, et il signifie proprement *amour de la science*, de la sagesse. Le mot, dit-on, fut introduit par Pythagore; avant lui, on disait simplement la *science*, la sagesse (*sophia*). Il est remarquable que le terme de *mathématiques* signifie également *connaissances*, *science* en général.

La philosophie et les mathématiques, qui portent en définitive le même nom, auraient-elles donc le même objet ? La chose n'est pas impossible, car rien n'empêche que plusieurs sciences ne se partagent l'étude d'un objet commun. Mais que veut dire cette qualification de science en général, pour rappeler l'objet de la philosophie et des mathématiques ?

Si on ne les désigne pas autrement que sous le nom

de science, ce ne peut être que par cette figure de discours que les rhéteurs appellent antonomase : par exemple, lorsqu'on dit l'orateur romain pour désigner Cicéron, l'Apôtre pour désigner saint Paul ; ce qui veut dire l'orateur, l'apôtre par excellence. De même on entend que la philosophie et les mathématiques forment la science par excellence, la science première, la science reine et maîtresse. Mais cette dignité, cette précellence de la philosophie et des mathématiques ne peut provenir que de la dignité, de la précellence de leur commun objet, et celui-ci se trouve enfin indiqué, au moins d'une manière indirecte. Dans l'ordre de la connaissance comme de l'existence, il doit être le premier ; ce qui ne convient qu'au principe même de la connaissance, la *raison*, la *pensée*, l'*esprit*.

C'est la raison, l'esprit qui connaît tout : astres, terre, plantes, animaux. L'astronome peut bien s'aider du télescope ; l'anatomiste et le botaniste, du scalpel ou du microscope : mais tous se servent de la raison, instrument intérieur de la science, moyen universel de connaître. On la juge aussi plus excellente que le reste. L'astronome admire les astres, leur grandeur, leur cours majestueux ; mais il estime infiniment plus l'esprit, la raison qui saisit ces merveilles : assurément il ne donnerait pas sa raison, son esprit, pour tous les astres du monde ; il serait insensé de lui proposer un marché pareil.

Ce qui sert à tout connaître ne pourrait-il être objet de connaissance et de savoir ? C'est manifestement

l'objet le plus apte à la science, le plus intelligible, le plus lumineux pour ainsi dire, comme étant la source et le foyer de la science. Voilà le grand, l'unique objet de la philosophie et des mathématiques, et pourquoi on les appelle la science par excellence. Le reste n'est qu'ébauche, ombre de science : si je ne connais pas la raison, en réalité je ne connais rien ; car je ne sais pas même ce que c'est que connaître.

Plus tard nous montrerons que les mathématiques ont d'étroits rapports avec la philosophie, et qu'elles puisent directement comme celle-ci leurs matériaux dans la pensée ; d'où vient à ces deux sciences le caractère d'universalité qui les distingue d'une manière si frappante. Pour le moment, nous avons à nous occuper plus spécialement de la philosophie.

Elle constitue proprement la SCIENCE DE L'ESPRIT. Or, l'esprit, la raison fait partie de l'homme ; elle en fait sans contredit la partie la plus excellente. A cet égard la philosophie devient pour l'homme la connaissance de soi-même. Mais il s'en faut que la raison n'appartienne qu'à l'homme, ou que la raison humaine puisse être connue par elle seule. L'investigation scientifique nous démontrera que, quand l'homme scrute avec quelque profondeur sa nature pensante, il découvre au fond de son propre esprit, un esprit, une raison infiniment supérieure à la sienne ; il découvre que sa raison ne pourrait ni subsister ni se connaître elle-même sans cette raison souveraine qu'on appelle l'esprit par-

fait ou Dieu. Puisque l'homme ne se connaît pas s'il ne connaît Dieu, la philosophie, la science de l'esprit, doit réunir indissolublement cette double connaissance ; on peut donc aussi la définir : la connaissance de soi-même et de Dieu.

On s'explique d'après cette idée de la science un fait qui d'abord étonne. Si l'on recueille les définitions les plus répandues de la philosophie, on les voit à peu près sans exception se ranger en deux classes, qui ne semblent guère rentrer l'une dans l'autre. Les unes consacrent l'antique maxime inscrite au temple de Delphes : *Connais-toi toi-même*, et ramènent la philosophie à la science du moi ou de l'esprit humain ; les autres la font consister dans la recherche des premiers principes, des causes et des raisons premières des choses. On se demande si c'est d'une seule et même science qu'on donne ces définitions ; et néanmoins, toutes différentes qu'elles sont, elles paraissent également répondre au sentiment commun sur la philosophie. De tout temps on l'a regardée comme renfermant la connaissance de soi-même ; de tout temps aussi le vulgaire même a rangé dans son domaine ce que le savoir offre de plus profond. En réalité, les deux classes de définitions exposent chacune un côté vrai de la philosophie, et l'on peut seulement leur reprocher d'être incomplètes : les premières n'ayant en vue que la raison humaine, et les secondes que la raison divine, en qui résident éminemment les premiers principes de l'être et du savoir.

Un philosophe l'a dit : « De toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme (1). » De toutes les sciences, pouvons-nous ajouter, la science de la raison est la plus digne d'un être raisonnable. Elle est la première pour la conduite aussi bien que pour la pure spéculation : quiconque passe sa vie dans l'ignorance de Dieu et de soi-même, abdique sa nature morale, manque à sa destinée.

La science de la raison élève, agrandit la pensée, elle achève l'homme ; elle allume dans les âmes l'enthousiasme du bien, accomplit ou seconde tous les progrès. On lui doit cet esprit d'examen, ce besoin d'idées claires et justes, en même temps que ce généreux amour de la vérité, qui renouvelle et perfectionne les sciences, les institutions sociales, l'existence humaine tout entière. Ses enseignements ne se bornent pas à la terre et à la vie présente. Suivant un antique et vénérable témoignage, la philosophie, alliée naturelle de la religion vraie, « conduit l'homme au royaume éternel » (2).

Une science qui inculque à l'homme, avec les plus précieuses connaissances, l'habitude et le besoin de la réflexion, qui le rappelle sans cesse à la dignité de sa nature et à la pensée de son auteur, ne doit point être réservée pour quelques privilégiés ; elle intéresse au plus

(1) Malebranche, *Recherche de la vérité*, préface.

(2) *Sagesse*, VI, 21 : « Concupiscentia itaque sapientiæ deducit ad regnum perpetuum. »

haut degré tout être pensant. Nécessaire pour former l'homme et le citoyen, un jour sans doute on regardera comme un devoir de la mettre à la portée de tous les membres de la société.

La philosophie est, avec les mathématiques, la plus ancienne des sciences, et elle s'est montrée la plus féconde à travers de nombreuses vicissitudes et des alternatives de splendeur et de décadence, qui se lient aux mouvements généraux de la civilisation. Préparée par Pythagore, en qui commencent aussi les mathématiques, elle fut définitivement fondée par Socrate et Platon environ 400 ans avant notre ère. Ils sont les pères de cette immortelle philosophie, la seule digne de ce nom, parce que seule elle établit la réalité de l'esprit, niée ou obscurcie par les faux systèmes ; qui reparaît, invariable dans ses principes, à toutes les grandes époques de l'histoire de l'esprit humain, et qui ne cesse de s'enrichir par les développements qu'elle leur donne, par les applications diverses qu'elle en fait selon les besoins et le génie des âges. Après avoir expliqué, par Socrate et Platon, les rapports moraux de la vie humaine, elle saisit, par Plotin et surtout saint Augustin, l'existence divine et les rapports de Dieu au monde ; par Descartes, Newton et Leibnitz, les corps et la nature physique. Restaurée de nos jours par Bordas-Demoulin, elle porte son invincible puissance vers la conquête du monde social, dont la science ne s'était pas encore emparée, et seconde énergiquement la rénovation extraordinaire dont notre siècle

est en travail. Ainsi se sont accrues d'âge en âge l'étendue et l'importance de la science de l'esprit.

II. — Division de la philosophie ; idée sommaire des matières qu'elle embrasse et dessein de ce livre.

A la vie de l'esprit, par laquelle il communique avec la souveraine raison, et qui est l'objet propre de la philosophie, l'homme joint une vie inférieure, qui lui est commune avec les animaux et par laquelle il communique avec la nature matérielle. Elles sont chez lui si étroitement unies, qu'on les a quelquefois confondues et identifiées ; nous en démontrerons la distinction substantielle, mais pour les distinguer scientifiquement l'une de l'autre, il faut les connaître l'une et l'autre. Aussi, quoique ne faisant point une partie intégrante de la philosophie, l'étude de la vie animale vient nécessairement s'y ajouter, et nous en exposerons, dans une Introduction, les notions les plus générales. Ce sera la première section de ces recherches.

Quant à la philosophie elle-même, avant d'y introduire les divisions qu'elle comporte, on doit considérer qu'elle est fondamentalement une comme son objet, la pensée : effectivement, si dans la pensée se découvrent à la fois l'esprit humain et Dieu, ils ne s'y montrent point comme des objets isolés, et la science trouve en eux son double et indivisible fondement. Là réside l'unité essentielle de la philosophie ; elle ne permet point de la dé-

membrer en plusieurs sciences distinctes, comme fait la scolastique, qui met des mots à la place des réalités, et qui n'a pas régné seulement au moyen âge.

D'ailleurs la science par excellence doit être complète, embrasser son objet sous toutes ses faces; par conséquent, en déterminer tour à tour la nature, la condition, l'origine et la destinée. De là naissent les divisions simples et naturelles de la philosophie, s'enchaînant comme les parties d'un même tout. Il en résulte le plan suivant de la science entière, qui sera aussi celui de notre ouvrage :

Première partie. — De la nature de l'esprit en nous et en Dieu.

Deuxième partie. — De la condition actuelle de l'homme.

Troisième partie. — De l'origine de l'homme et des choses.

Quatrième partie. — De la destinée de l'homme.

On verra facilement rentrer dans ce cadre et se grouper dans un ordre qui n'a rien d'arbitraire tout ce qu'on a jusqu'ici séparé sous les noms de métaphysique et de logique, de psychologie et de théologie ou théodicée ; on saisira dans leurs communs fondements les rapports

naturels de l'homme avec la création et son auteur ; les principes de la raison et les lois du langage comme les règles des mœurs ; les vérités religieuses comme les vérités sociales, politiques, économiques ; ce qui concerne la vie future comme la vie présente de l'homme et de l'humanité.

Il n'est point de science humaine qui n'ait ses racines dans la pensée, et dont la philosophie n'ait à marquer la place et à guider les efforts. Si elle ne remplissait cette tâche, elle ne mériterait point son titre de science générale.

La philosophie est dite *pure*, quand elle explique la constitution de l'esprit, et *appliquée*, quand elle rattache à ce centre de l'existence et du savoir, soit les réalités inférieures, soit les sciences particulières. Dans le plan que nous suivons, l'une et l'autre tiennent une juste place ; les principes et les applications se prêtent une mutuelle lumière.

INTRODUCTION

A LA PHILOSOPHIE

OU

DE LA CONNAISSANCE DE LA VIE ANIMALE.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ACTIVITÉ DE LA MATIÈRE.

I. — Vue générale de la nature et de ses règnes.

L'homme, dans l'évidente complexité de sa double nature, rassemble la vie supérieure de la pensée, qui ne se rencontre point chez les animaux, avec la vie inférieure que ceux-ci possèdent ; et de là vient que pour le connaître parfaitement, une double étude aussi est nécessaire. Nous commencerons par la vie inférieure ou physique, et comme elle se trouve isolée chez les animaux, c'est chez eux d'abord que nous allons l'étudier sommairement ; il nous sera facile ensuite de la reconnaître et de la définir dans l'homme. Une connaissance exacte de la vie animale est d'autant plus nécessaire, qu'il règne à ce sujet de profondes erreurs, qui ont retardé les progrès de la science de l'esprit.

Mais la vie animale fait partie d'un vaste ensemble,

hors duquel elle ne se comprend pas. Il convient donc avant tout d'embrasser d'une vue générale la nature et ses règnes.

De nombreuses sciences apportent leur tribut à la connaissance du grand tout. « S'élevant à travers les illusions des sens » (1), l'astronomie déroule la première à nos regards éblouis l'immensité des cieux. La terre, notre séjour, où nous faisons nous-mêmes si peu de figure, disparaît comme un atome dans le système solaire, lequel n'est à son tour qu'un point imperceptible au sein de l'espace que parsèment une multitude d'autres soleils, foyers sans doute d'autant de mondes distincts. Alors l'imagination accablée se refuse à concevoir l'extrême petitesse de l'homme; elle se perd dans ces distances qu'expriment confusément des chiffres énormes, « dans cette série interminable de systèmes qui se groupent pour former d'autres systèmes, de firmaments qui composent d'autres firmaments » (2). L'infini de la nature se déploie, et ravit la pensée. Ce qui est peut-être plus saisissant encore, c'est la simplicité des lois d'où résulte l'harmonie de ces innombrables mondes. La combinaison de deux forces centrales, une attraction essentielle, une impulsion originelle, paraît en renfermer le secret : encore l'esprit humain soupçonne-t-il au delà une plus grande unité.

(1) Laplace, *Exposition du système du monde.*
(2) Herschel, *Traité d'astronomie*, n° 625.

On voit avec quelle majesté l'astronomie trace l'immense cadre où toute science des corps vient choisir son objet. Elle nous intéresse encore par la lumière qu'elle peut répandre sur l'origine des corps célestes et de la terre en particulier. Ces grandes masses paraissent avoir leur naissance, leurs progrès, et probablement aussi leur déclin et leur dissolution. Des abîmes de l'espace, l'esprit est jeté dans les abîmes de la durée, tant cette science est privilégiée par la hauteur de ses objets! Mais jusqu'à ce jour elle n'a enfanté que d'incertaines hypothèses sur la formation et le premier âge des mondes.

Une science nouvelle, qui touche à la précédente par son point de départ, la géologie, commence à révéler quelque chose des destinées antérieures de la terre, auxquelles se trouve liée l'histoire de notre espèce. En examinant les divers terrains qui forment l'écorce solide du globe, on y découvre l'ordre de ses lentes formations à travers les âges, ainsi que les traces des révolutions qui l'ont vraisemblablement bouleversée à plusieurs époques. On y apprend que des végétaux et des animaux dont les espèces sont perdues, vécurent autrefois sous d'autres conditions atmosphériques ; et que l'homme, le dernier venu et le plus parfait des habitants de la terre, poursuit sa destinée supérieure sur les débris raffermis d'antiques cataclysmes. On remarque une sorte de progression entre les époques et les formations géologiques ; mais il y a là aussi des traces d'une action violente, désordonnée, et toute une mystérieuse histoire à déchiffrer,

qui semble se lier aux plus anciennes traditions religieuses.

Peut-être un jour l'astronomie et la géologie livreront d'importants secrets à la pensée avide et palpitante devant ce grand spectacle du monde. D'autres merveilles, qu'enregistrent d'autres sciences, nous attendent à la surface de la terre.

Les êtres matériels qu'on y admire dans une si prodigieuse variété, ont été de tout temps rangés en plusieurs règnes : règne inorganique ou minéral, et règne organique ou vivant, subdivisé en végétal et animal. La minéralogie, la botanique et la zoologie, la physique et la chimie, l'anatomie et la physiologie, s'en partagent l'étude.

Quoique séparés par des modes divers d'activité, auxquels correspondent toujours des différences de composition et de structure, les règnes de la nature n'en sont pas moins liés entre eux de manière à former un seul tout et comme un puissant organisme, où circule la vie physique universelle. Le règne inférieur, le minéral, sert de base aux deux autres. C'est en lui et plus spécialement dans l'air atmosphérique, que les végétaux puisent les éléments primitifs dont ils composent les matières organiques ; des végétaux, ces matières passent toutes formées dans le corps des animaux, où elles sont imprégnées d'une vie plus puissante ; les animaux enfin, par une sorte de combustion, les restituent à l'atmosphère. Telle est l'économie générale de la nature.

L'enchaînement et la progression qu'on observe d'un règne à un autre lient entre elles les espèces, soit dans la série végétale, soit particulièrement dans la série animale. On voit, du zoophyte à l'homme, l'organisation passer du simple au composé, et la vie s'enrichir à chaque pas de manifestations nouvelles. Les espèces inférieures sont comme les assises sur lesquelles s'élèvent les supérieures ; leurs formes et leurs propriétés se retrouvent en celles-ci, où elles deviennent le point de départ et la condition de propriétés et de formes plus relevées. En révélant cette admirable unité de plan et de composition organique dans le règne animal tout entier, l'anatomie comparée et l'embryologie semblent avoir dérobé le secret de la pensée créatrice.

Essayons maintenant de saisir les forces qui sont en jeu dans la nature, et qui animent en particulier la nature vivante.

II. — Des forces de la nature ; activité essentielle de la matière. Erreur du mécanicisme.

« Qu'on me donne, disait Descartes, de l'étendue et du mouvement, et je ferai un monde. » Y a-t-il dans ce mot célèbre autant de vérité que de confiante audace ? Dépouiller les corps, même les végétaux et les animaux, de toute force, de toute activité propre, placer hors d'eux la cause de leurs mouvements et de leurs actes, enfin réduire la *matière*, prise pour la substance des corps,

aux propriétés purement mathématiques de l'étendue, voilà ce que faisait Descartes ; et cette manière d'expliquer ce qui se passe dans le monde matériel s'appelle le *mécanicisme*. Descartes, le grand révolutionnaire de la science, s'en servit pour arracher l'esprit humain aux forces occultes, aux stériles entités de la scolastique ; mais le mécanicisme n'en est pas moins en soi une abstraction fausse. Au fond il supprime la nature ; car ne la peupler, comme il fait, que d'êtres géométriques, n'est-ce pas l'anéantir ?

La raison, nous le démontrerons, ne permet ni de séparer dans les êtres l'étendue et la force, ni de concevoir des substances sans force, sans activité propre : les sciences physiques et naturelles, dans leurs progrès les plus certains, ne sont pas moins contraires à la conception de Descartes. On peut l'établir par le seul règne minéral. Quand on considère les effets de la cohésion et de l'affinité ; quand on réfléchit que l'attraction s'exerce proportionnellement, non au volume, mais à la masse des corps, il est impossible d'y voir le simple résultat d'impulsions mécaniques ; évidemment il y faut des forces inhérentes à chaque molécule matérielle. Qu'on essaye d'en isoler l'étendue, celle-ci devient un je ne sais quoi d'indéterminé, d'insaisissable ; elle disparaît avec les forces qu'on lui enlève.

La mécanique elle-même, dont le mécanicisme est l'abus, exige et prouve l'activité essentielle de la matière. Il ne faut pas que le terme d'*inertie* nous abuse.

Dans toute communication de mouvement, on trouve et une action réelle du corps choquant, et une action réelle et contraire du corps choqué; sans la puissance permanente d'agir et de réagir dans les corps, le mouvement reste inexplicable. Inertie veut dire seulement absence d'activité spontanée : c'est ce qui distingue le minéral des êtres vivants. Le minéral n'évolue pas, il ne se nourrit pas, il n'engendre pas ; chaque molécule, chaque corps, considéré isolément, ne change point d'état par ses seules forces : il a besoin de la coopération de forces extérieures. Mais ces forces elles-mêmes sont inhérentes à d'autres corps, à d'autres molécules ; et elles ne déterminent un changement d'état qu'en se combinant avec les forces propres du corps sur lequel elles agissent.

Ainsi l'activité est partout, et la spontanéité même, qui ne réside pas dans chaque partie du règne minéral, réside visiblement dans l'ensemble. Deux molécules sont en présence, elles se combinent en vertu de leurs affinités : chacune, prise isolément, aurait été impuissante à se modifier ; mais, au contact chimique, leurs forces respectives entrent en jeu, et le changement d'état s'accomplit. N'est-ce pas là pour l'ensemble un phénomène spontané ? Il faut dire la même chose des mouvements des astres, et en général de tous les faits de l'ordre physique. L'univers entier n'a rien à emprunter du dehors, il faut qu'il trouve en lui-même le principe de ses modifications. Tout s'y meut, tout s'y balance par les actions et réactions mutuelles de ses parties.

Qu'on ne s'arrête pas aux machines, créations de l'art humain ; elles sont à l'infini de l'œuvre de Dieu. Elles ne se meuvent pas, elles ne s'entretiennent pas elles-mêmes : l'univers, machine vivante en quelque sorte, a ce merveilleux pouvoir. Le mouvement perpétuel s'y trouve réalisé.

Vouloir que les forces qui meuvent la matière soient étrangères à la matière, c'est vraiment placer la nature hors de la nature. Voilà ce que le mécanicisme fait.

En reconnaissant à toutes les parties de la matière une activité essentielle, on n'exclut point l'action créatrice et conservatrice de Dieu, car ce sont choses d'ordre tout différent. La philosophie démontre que Dieu concourt à tout mouvement des corps, comme à toute pensée des esprits ; mais son action supérieure ne tombe point sous les sens, ne produit aucun phénomène ; elle enveloppe et pénètre la nature sans la supprimer ; elle est faite au contraire pour en vivifier, pour en activer toutes les puissances. Dieu n'est nullement le moteur du monde au sens grossier que le mécanicisme suggère, et c'est le rabaisser monstrueusement que de le représenter poussant, voiturant dans l'espace les masses cosmiques. Il descend alors au rang des causes secondes, se confond avec l'attraction universelle, et n'est plus que le Dieu-nature du panthéisme.

III. — De la vie de la matière. Le vrai et le faux vitalisme.

Quelques parties de la nature paraissent se détacher du sein de la commune mère pour jouir d'une existence particulière, spontanée, indépendante : ce sont les êtres vivants, végétaux et animaux. Ils forment autant de *microcosmes*, de petits mondes au sein du grand; toutefois ils ne sont pas affranchis des lois générales de la matière, et ils empruntent encore au règne inorganique le soutien de leur existence.

Une activité déjà plus parfaite anime ces habitants de la terre, de l'air et des eaux. Pour nous borner au règne animal, on voit les innombrables masses organisées dont il se compose se remuer, s'agiter, se défendre, se nourrir et se reproduire, donner des marques évidentes de sensibilité, de passion, de jouissance et de souffrance. Ce qui n'est pas moins digne d'attention, chaque partie d'un tout organique, chaque fibre, chaque globule, même dans les parties fluides, offre des facultés analogues à celles que manifeste l'animal entier. Le microscope nous dévoile ici un nouvel aspect de l'infini de la nature : partout, jusque dans les moindres parties, l'organisation, la transformation et la vie; partout la sensibilité et l'instinct, une faculté de s'entretenir et de se reproduire, un soin admirable de se préserver et de se réparer. Chaque organe, selon la pensée d'un grand physiologiste, Hunter, est comme un animal dans un

animal ; et cela est vrai de chaque partie d'organe, de chaque molécule à l'infini. C'est une richesse à faire pâlir les splendeurs des cieux.

Où devons-nous chercher le principe et le siége de cette activité supérieure, qu'on appelle la vie?

On a traité les organismes ou les *microcosmes* comme on avait traité le grand organisme du monde ; on leur a refusé des forces propres, une activité vitale qui leur fût inhérente. Les anciens, qui chargeaient Dieu ou des intelligences célestes de conduire les astres, recoururent aussi à des intelligences inférieures pour animer et diriger les organes ; ils inventèrent des âmes végétatives et sensitives, dont ils gratifièrent les animaux et les plantes ; chez l'homme, le principe pensant dut cumuler les opérations intellectuelles et les fonctions organiques. N'eût-il pas été contradictoire de chercher dans une matière purement passive le principe de la vie et de l'organisation? On s'en tint à une physiologie en quelque sorte mythologique. Les scolastiques du moyen âge recueillirent cette conception grossière, que nous désignerons sous le nom de *faux vitalisme*, et qu'on appelle plus spécialement *animisme* quand on l'applique à la physiologie humaine. Nous reviendrons sur l'animisme proprement dit, en traitant de l'union de l'âme et du corps. Le mécanicisme de Descartes a protégé en physiologie ces erreurs de la science antique.

En général, le mécanicisme et le faux vitalisme se tiennent et s'appellent mutuellement. Quand on ré-

duit la matière à la pure étendue, il va sans dire qu'elle est incapable de vie, et il faut la livrer, instrument inerte, à la domination des âmes et des *pneuma* de tout rang. Mais, par une raison analogue, de l'idée de la matière active à celle de la matière vivante il n'y a qu'un pas : les découvertes de l'anatomie et de la physiologie moderne forcèrent l'esprit humain à le franchir. Les célèbres expériences de Haller sur l'irritabilité, suivies de tant d'autres plus précises et plus décisives encore, ont mis hors de doute que les propriétés vitales sont inhérentes à la matière des corps organisés, et que chez l'être vivant, toutes les molécules vivent, sont impressionnables et sensibles à divers degrés. Avant Haller, Glisson avait énoncé que toute matière organique est douée de *perception*, d'*appétit* et de *force motrice;* la zoologie le confirme à chaque pas. Chez certaines espèces inférieures, le polype d'eau douce par exemple, la vie étant uniformément répandue dans toutes les parties, on peut couper en tout sens, hacher par morceaux l'organisme ; chaque fragment continue à sentir et à se mouvoir, et ne tarde pas à se reformer en animal complet. De même, on peut couper transversalement un ver de terre en plusieurs sections, dont chacune conserve l'intégrité de la vie animale, parce qu'il s'y rencontre une portion du cordon nerveux, étendu dans toute la longueur du corps. Ces faits laissent-ils subsister le vitalisme abstrait ? En divisant les corps, on aurait donc divisé les âmes ! Il faudra donner une âme

à chaque fragment ; il en faudra donner une à la queue du lézard, qui, détachée du corps, continue à se mouvoir pendant plusieurs heures. Que dis-je ? il en faudra donner à chaque cil vibratile, à chaque globule du sang, à chaque molécule organique de la lymphe ; car enfin tout cela se meut, vit et se développe par une spontanéité propre, quoique non isolée.

Évidemment, la vie réside dans les parties organiques ; elle n'en peut être séparée que par abstraction. « Le principe vital, dit Hunter, est essentiel à chaque partie, et se montre la propriété de chacune, au même titre que la gravité est la propriété de chacune des particules de matière qui composent toute la masse. Ainsi donc, chaque particule de *matière animale*, considérée individuellement, est douée de la vie, et la plus petite partie que l'on puisse isoler par la pensée, est aussi vivante que l'ensemble (1). » La vie se manifeste avec d'autant plus de puissance, que l'organisation est plus riche, le travail physiologique plus savamment divisé, et la matière nerveuse mieux distribuée en centres d'action et de direction ; mais, dans la série zoologique entière, c'est du jeu des propriétés vitales inhérentes aux molécules matérielles que résultent les divers phénomènes de la vie animale.

Les faux vitalistes opposent deux objections. Le principe vital, disent-ils, préexiste aux organes, il les

(1) Hunter, *OEuvres complètes*, t. I, p. 257.

forme, il les répare ; donc il en est indépendant. Mais cette préexistence est une hypothèse contraire aux faits. Qu'on prenne le germe au premier moment de son animation, il y a commencement de vie, mais aussi il y a commencement d'organisation ; l'une et l'autre paraissent et se développent ensemble.

Sans un principe vital distinct de la matière, objectent les mêmes physiologistes, comment expliquer l'unité de vie et cette espèce de conscience inférieure ou sens vital qui distingue l'animal ? On répond que, dans un corps animé, toutes les parties, étant douées de propriétés semblables, sinon identiques, sont essentiellement sympathiques, vibrent à l'unisson ; et que dans les animaux supérieurs où l'unité s'élève au moi physiologique, la vie se ramasse et se redouble en quelque sorte dans les centres nerveux. L'ensemble des molécules vivantes d'un corps organisé forme une république naturelle. La vie est partout, comme dans une démocratie la souveraineté ; ce qui n'empêche pas qu'elle ne soit plus énergiquement représentée dans les centres chargés de pouvoirs directeurs. A la mort, l'accord se rompt, le lien politique est brisé.

Le faux vitalisme ne peut subsister devant la science nouvelle ; il fait de la vie une abstraction sans base et sans réalité. Le vitalisme vrai est celui qui laisse la vie aux organes, c'est le *vitalisme organique*.

La conception de la matière active et vivante est une des plus précieuses conquêtes du génie moderne. Tout

en distinguant par des caractères profonds les règnes de la nature, elle en respecte la visible et puissante unité, et par là elle établit une harmonie sans confusion entre les sciences qui en cultivent les différents domaines (1).

CHAPITRE II.

DES FONCTIONS DE LA VIE ANIMALE.

I.—Unité de la vie et variété de ses manifestations dans la série animale.

Partons des derniers rangs de la série animale ; la vie qui s'y manifeste n'est pas la moins curieuse à observer. Chez les polypes, les planaires, les helminthes, on ne trouve point de système nerveux distinct ; on suppose la matière nerveuse disséminée partout et combinée avec les autres tissus. La première chose qui frappe dans ces animaux inférieurs, est leur merveilleuse faculté de reproduire des tissus et des organes.

(1) Pidoux, *Les vrais principes de la matière médicale et de la thérapeutique*. Paris, 1853. — *De la nécessité du spiritualisme pour régénérer les sciences médicales : Descartes et Bacon*. Paris, 1857. — *Études sur le vitalisme organique ; la fièvre puerpérale*. Paris, 1858. — *Sur la mort par l'intestin*. Paris, 1858. — *Principes de thérapeutique thermale*. Paris, 1862. — *De la superstition médicale et de l'hypochondrie*. Paris, 1862. Nous avons beaucoup emprunté à ces excellents écrits, où la physiologie et la médecine se retrempent et se renouvellent par une féconde alliance avec la philosophie.

Elle semble d'autant plus développée, que l'animal est plus simple ou qu'il passe par l'état embryonnaire ; elle représente le maximum d'activité de la fonction nutritive, et la première manifestation de l'instinct, se façonnant des instruments appropriés. Une hydre d'eau douce, une planaire peuvent, être coupées en vingt morceaux ; chaque morceau, comme nous l'avons déjà rappelé, se reconstitue, se donne les organes de l'animal complet : il reste seulement plus petit que le tout primitif.

En l'absence de centres organiques, l'unité d'action résulte de l'accord sympathique des parties. Que l'on coupe par le milieu une planaire en mouvement, la partie antérieure et la partie postérieure continuent à s'avancer dans la même direction, la queue portant sa plaie en avant. On dirait que toutes les parties, ayant consenti au mouvement de progression, retiennent fidèlement la résolution commune.

On remarque enfin des sensations, des appétits, une sorte de choix et de discernement. Un des tentacules du polype vient-il à heurter une naïde ; l'animal a senti sa proie, il replie ces espèces de bras, attire sa victime et jouit de s'en repaître. Parmi les objets que ses tentacules saisissent, il rejette ceux qui sont impropres à le nourrir.

Sans doute, l'instinct est simple, la sensibilité rudimentaire. Une rapide étincelle a réveillé cette vie sourde et comme sommeillante ; faute de centre qui redouble

l'activité vitale, la sensation, née au contact de l'objet, disparaît avec lui. La mémoire, l'habitude, l'expérience, semblent complétement faire défaut ; mais la vie animale n'en est pas moins là tout entière avec ses facultés essentielles. Se nourrir, sentir, se mouvoir, choisir ou rejeter les objets, se reproduire, qu'y a-t-il de plus, si ce n'est en degré, chez les animaux supérieurs ?

Montons quelques échelons plus haut. Voici les insectes, les annélides. Les parties ou organes du corps se divisent ; chaque organe exécute des actes ou séries d'actes particuliers, qu'on appelle *fonctions*. On reconnaît un système nerveux distinct ; il se compose d'une chaîne de ganglions, de petites masses reliées entre elles par des cordons ou filaments. C'est un commencement de centralisation, et la vie acquiert plus de puissance. L'insecte est remarquable par son industrie ; il a ses passions, ses amours ; il attaque et se défend avec fureur. Les ganglions paraissent comme autant de cerveaux jouissant des mêmes facultés. Qu'on enlève la partie antérieure d'une *Mantis religiosa*, le tronçon postérieur, où subsiste une partie de la chaîne des ganglions, reste ferme sur ses quatre pattes : si on le renverse, il sait retrouver l'équilibre ; si on l'irrite, il manifeste sa colère par les mêmes signes que l'animal dans son intégrité.

S'il fallait suivre pas à pas le développement de chaque faculté animale dans la série entière, le détail serait infini ; d'ailleurs les observations manquent, les natura-

listes s'étant plus occupés des changements de forme que du progrès de la vie même, dont ils n'ont en général que des idées confuses.

Passons aux animaux supérieurs, aux vertébrés mammifères. Là, dans un centre nerveux unique, se condense le plus haut degré de vie départi à la matière. La sensibilité s'y ramasse et s'y réfléchit ; les impressions se conservent, elles vivent, s'élaborent et se combinent entre elles. La mémoire s'enrichit et s'étend ; l'imagination centralisée crée à l'animal une vie intérieure, qui n'a plus besoin de l'excitation immédiate des objets du dehors ; il en jouit par les rêves jusque dans le sommeil ; il acquiert une expérience individuelle et devient capable de quelque éducation : c'est la sensibilité à une nouvelle puissance, une sensibilité de sensibilité pour ainsi dire.

Des insectes aux premiers des vertébrés, les mammifères, et surtout aux plus parfaits de ceux-ci, la distance est grande sans doute ; mais la continuité et l'unité de la vie animale se maintiennent. Si l'instinct chez les insectes est plus uniforme, plus direct, la réflexion centrale qui le modifie et le perfectionne ne leur manque pas entièrement : de nombreux exemples prouvent que les abeilles et les fourmis savent parer à des dangers, à des accidents imprévus, par des combinaisons ingénieuses, modification individuelle et propre des facultés générales de l'espèce.

Ainsi, quoique la sensibilité s'élève, dans la série, de

puissance en puissance, elle ne change pas de nature. De légers changements dans la composition, la forme et les connexions des organes, servent à manifester des facultés nouvelles, suite et extension des précédentes. Tout se lie et s'enchaîne suivant un seul et même plan : physiologiquement le premier des mammifères est frère du polype.

II. — Des organes et des fonctions en général chez les animaux supérieurs.

Quand on arrive aux mammifères les plus élevés dans la série, l'organisation diffère peu de celle de l'homme ; c'est là que nous allons étudier avec quelque détail les organes et les fonctions.

Bichat divisait celles-ci en deux grands ordres : *fonctions de la vie végétative* ou *de nutrition*, et *fonctions de la vie animale* ou *de relation*. Il semble que cette division célèbre laisse à désirer. Outre que chez l'animal rien n'est purement végétatif, et que la nutrition est sensible, animalisée comme le reste, convient-il de l'opposer aux relations externes de l'être vivant, qui n'ont pas d'autre objet que la nutrition et la reproduction, c'est-à-dire la conservation de l'individu et la conservation de l'espèce? La course, les embuscades, les combats de l'animal que la faim aiguillonne, ne sont-ils pas en réalité des fonctions de nutrition ?

C'est à l'embryologie, éclairée par l'anatomie comparée, qu'il faut demander le principe de la classification

générale des fonctions. « Les organes une fois développés, dit M. Pidoux d'après Cuvier, enchaînent leurs actions, et fonctionnent selon l'ordre et les lois qui ont présidé à leur évolution embryonnaire (1). » Dans la vie si active et si riche de l'embryon, où se manifestent toutes les puissances animales, on voit les grands appareils organiques apparaître l'un après l'autre, et entrer en exercice avec les forces qui les animent; on assiste pour ainsi dire à la constitution de la vie.

Lorsque, dans l'ovule fécondé, après une évolution préparatoire, se dessine l'embryon ou le nouvel animal, il n'offre d'abord qu'un amas homogène de petites cellules, visibles seulement au microscope; ces cellules, qui germent, s'accroissent, se réunissent et se transforment, composent le premier tissu ou système organique, qu'on appelle *conjonctif*, et plus exactement *plasmatique*. C'est le blastème, l'élément générateur d'où se forment tous les autres organes.

Ce qui anime le blastème primitif, ce qui s'enracine originellement dans ses dernières molécules, c'est la force animale concentrée, l'*instinct*. Nous entendons par là l'ensemble des aptitudes et des penchants innés, départis à chaque espèce. Présents au premier moment de la fécondation, ils déterminent un besoin de s'organiser de telle et telle manière, ils sont ce besoin même. Par exemple, si le penchant reproducteur n'existait au

(1) Pidoux, *Note sur la mort par l'intestin*, p. 30.

moins à l'état de tendance, concevrait-on dans la vie embryonnaire la formation d'organes sexuels ? Il en est de même du besoin de dévorer la chair, par rapport à la forme des organes digestifs chez les carnivores. Le penchant désormais se manifeste par l'organe et s'identifie avec son action.

L'instinct n'en continue pas moins d'avoir son siége essentiel dans le tissu plasmatique, et son expression la plus haute dans le centre de ce système, le tube digestif et l'estomac ; comme il trouve dans les centres nerveux un organe de coordination et de perfectionnement. .

Revenons au développement de l'embryon. Le premier système distinct qui s'organise dans le blastème est le système nerveux. Il s'épanouit en deux grandes divisions : le *système nerveux ganglionnaire* ou *grand sympathique*, et le *système nerveux encéphalo-rachidien* ou *cérébro-spinal*, composé de *nerfs périphériques* et de deux parties centrales, l'*encéphale* et la *moelle épinière*. Les principales parties de l'encéphale sont : la *moelle allongée*, le *cervelet*, les *tubercules quadrijumeaux* et les *hémisphères cérébraux*, ou *cerveau* proprement dit. Les nerfs périphériques, qui communiquent avec la moelle, s'en détachent, au point de jonction des vertèbres de la colonne dorsale, en un double faisceau : l'un antérieur, comprenant les *nerfs moteurs*, l'autre postérieur, comprenant les *nerfs sensitifs*. Les nerfs se composent de tubes très-déliés, visibles seulement au microscope et réunis dans une enveloppe cellulense ou névrilème.

Quoique la sensibilité, comme faculté de recevoir des impressions, ne manque à aucune partie organique, elle revient plus spécialement au système nerveux. Elle forme le complément et le guide de l'instinct ; elle recueille, centralise les informations du dedans et du dehors, préside aux sympathies, aux mouvements, aux communications avec l'extérieur.

Après le système nerveux, commence à se montrer chez l'embryon le système des vaisseaux, que nous désignerons avec ses dépendances sous le nom de *système sanguin* ou *respiro-circulatoire*. Enfin, apparaissent les parties plus solides, muscles, tendons, os; ce sont comme les supports et les auxiliaires des trois grands systèmes plasmatique, nerveux et sanguin.

Le sang se compose de globules, les uns blancs, les autres rouges, et d'une substance albumineuse ou *plasma* nutritif. Il circule dans les artères et les veines par un mouvement vital, spontané, qui n'a rien de mécanique : on le voit manifestement dans la vie embryonnaire et dans certaines maladies. Le sang n'acquiert et ne renouvelle ses propriétés vivifiantes qu'en se mettant en rapport dans les poumons avec l'oxygène, qu'on dirait le moteur de la vie et de la chaleur animale. Le cœur, dont les poumons doivent être considérés comme une dépendance, centralise tout le mouvement sanguin ; il préside à la respiration, à la calorification, comme à la circulation.

Le système sanguin joue un rôle capital dans la vie

organique interne ; on sait que la respiration ne peut être suspendue, chez les animaux supérieurs, sans un danger immédiat. Par le sang se régénère incessamment le blastème, d'où incessamment aussi émane la force nerveuse ; le sang ramène tout au blastème, d'où tout primitivement est sorti. Il exerce sans doute une influence considérable dans les sympathies organiques ; il n'agit pas moins sur le développement de la vie externe : le cœur et le sang paraissent le principal siége des affections et des passions de l'animal.

En résumé, les forces primordiales de l'organisme s'enracinent plus spécialement dans les trois systèmes qu'on trouve partout mêlés et entrelacés : le plasmatique, le nerveux et le sanguin, dont les centres respectifs, l'estomac, le cerveau et le cœur, sont renfermés dans les trois cavités splanchniques : l'estomac avec les intestins, dans l'abdomen ; le cerveau, dans la tête ; enfin le cœur avec les poumons, dans la poitrine.

III. — De l'instinct, de la nutrition et des fonctions motrices impulsives. De l'industrie animale.

L'instinct, ensemble des besoins et des penchants primitifs, innés, est la véritable force ou puissance vitale. Il diffère selon les espèces, et sans doute aussi selon les individus, quoique les différences individuelles, surtout chez les espèces inférieures, soient difficiles à saisir. Transmis par la génération, quand le germe fécondé

commence une individualité nouvelle, il contient la raison première de l'évolution et des métamorphoses de l'organisme.

Se nourrir et se reproduire étant le terme de l'existence animale, l'instinct se rapporte à ce double but, et il agit dans la vie intérieure comme dans les relations externes. C'est par le même principe que chaque tissu se nourrit et se répare, et que l'animal cherche sa proie et un abri ; on a dans ce dernier cas l'*instinct nutritif externe.*

La série animale offre à l'observateur un grand nombre de penchants divers ; c'est un tableau varié qui rassemble les traits les plus curieux et quelquefois les plus étonnants. Chasser, pêcher ; se mettre en embuscade, faire la guerre, faire des prisonniers et même des esclaves; ramasser et garder des provisions, se fortifier contre l'ennemi; se réunir pour le travail, pour les combats ou pour les voyages ; commander et obéir, sont des instincts qu'on rencontre chez les diverses espèces. Nous y rattachons le besoin de bâtir, de se construire un nid, de se creuser un terrier, et tout ce qui constitue l'*industrie animale* ou *instinctive,* dont les castors, les abeilles, les araignées maçonnes, etc., présentent d'intéressants exemples.

On pourrait tour à tour considérer les *fonctions nutritives* proprement dites, soit comme l'origine, soit comme une continuation des précédentes. Centralisées dans l'estomac, elles s'achèvent dans le blastème de

ramena toute la vie animale. Le cerveau la rassemble en effet tout entière, mais par représentation, et comme il convient à l'organe régulateur.

C'est par des mouvements divers que l'instinct atteint son double but de nutrition et de reproduction : mouvements élémentaires se passant au sein des tissus, du sang et de la lymphe ; mouvements d'ensemble pour se transporter d'un lieu à un autre et agir sur la nature extérieure. C'est ce que j'appelle *fonctions motrices impulsives* ; je les distingue des fonctions motrices expressives, dont nous traiterons plus loin.

Des profondeurs de l'organisme, l'instinct donne la première impulsion ; le centre nerveux la ressent, la coordonne, la réfléchit ; et les muscles stimulés se contractent pour exécuter le mouvement.

IV. — De la sensibilité représentative en général. Organes des sens ; la sensation ébauchée.

Sentir, pour un corps vivant, c'est recevoir ou plutôt concevoir l'impression d'un autre corps. Je dis *concevoir l'impression*. En effet, l'organisme ne reçoit point passivement l'impression des objets, comme la cire celle d'un cachet ; s'il la reçoit, c'est au dedans, il l'éprouve comme un mode d'être nouveau qui jaillit des profondeurs de son activité substantielle. Les objets extérieurs n'ont fait que l'exciter ; lui-même tire de son fond ce qui constitue l'acte de sentir. Aussi la sensation ne dépend

pas moins de l'état des organes sentants que des qualités du corps senti.

L'acte peut comprendre deux choses : 1° percevoir les objets et leurs qualités, en former en soi la *représentation* ou reproduction ; 2° éprouver jouissance ou souffrance, selon que ces objets et ces qualités sont utiles ou nuisibles à l'organisme. Dans le premier cas, on a la *sensibilité représentative* ou *perceptive;* dans le second, la *sensibilité affective.* « Les propriétés sensibles plongent dans deux mondes et sont destinées à les représenter tous les deux : dans le monde extérieur, par les sens externes ; dans le monde intérieur ou dans l'organisme lui-même jusque dans ses plus intimes profondeurs, par les *sens internes*, qui se trouvent partout (1). »

La sensibilité se lie à l'instinct pour le guider. Celui-ci porte l'animal à se développer, et les impressions que les nerfs lui transmettent de toutes parts dirigent son action de la manière la plus favorable. Ainsi la sensibilité entre au service des penchants nutritif et reproducteur ; elle n'a pas d'autre objet dans la vie animale.

Il convient de traiter séparément de la sensibilité représentative et de la sensibilité affective. La première ne manque absolument nulle part ; chaque partie organique, par les éléments nerveux, apparents ou cachés, qu'elle renferme, est vraiment un sens, et en quelque sorte un petit cerveau doué de facultés représentatives,

(1) Pidoux, *De la superstition médicale et de l'hypochondrie*, p. 20.

par conséquent aussi d'une imagination et d'une mémoire élémentaires (1). Cependant la sensibilité trouve dans l'organisme des appareils plus parfaits, qui portent spécialement le nom d'*organes des sens*. De tout temps on en a distingué cinq : les sens du toucher, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût.

1° Le *toucher* en général, ou plus exactement le *tact*, est répandu dans la plupart des parties extérieures et intérieures du corps. Cependant la main, chez l'homme, peut être regardée comme l'organe spécial du toucher proprement dit. Le toucher peut être excité par tous les corps pondérables, ainsi que par le calorique et l'électricité.

2° La *vue*. La partie principale de l'organe se compose du nerf optique et du globe de l'œil ; ce dernier, protégé avec un soin qui en indique l'importance, présente, dans ses parties si délicates, le plus admirable instrument d'optique, et d'une optique vivante. L'organe de la vue est excité par la lumière, ou, pour parler plus rigoureusement, par les ondes lumineuses ; il subit aussi l'influence de l'électricité, des narcotiques, etc.

3° L'*ouïe*. L'appareil auditif se compose de l'oreille externe, de l'oreille moyenne et de l'oreille interne ; celle-ci reçoit les branches principales du nerf acous-

(1) « Il n'est pas une parcelle de substance nerveuse qui n'ait de l'imagination à un degré quelconque ; pas une non plus qui ne soit douée aussi bien de mémoire et d'affection élémentaires que d'imagination à ce même degré. » (Pidoux, *loc. cit.*)

tique. Le modificateur de l'ouïe est le son, ou plus précisément, les ondes sonores. Il est également accessible à l'influence de l'électricité, des narcotiques, etc. On distingue dans le son le timbre, l'intensité et le ton.

4° L'*odorat*. L'organe olfactif est le nez avec les fosses nasales et la membrane pituitaire. Il est impressionné par les odeurs, ou émanations odorantes des corps, et par l'électricité.

5° Le *goût*. La langue en est l'organe principal. Il est impressionné par les qualités des corps sapides et par l'électricité.

Une action vitale s'opère dans les organes des sens à la rencontre des excitants appropriés, et elle diffère pour chacun d'eux. Toutefois l'impression reçue par les nerfs ne devient une sensation distincte qu'autant qu'ils se trouvent en communication directe avec le cerveau ; une section, une simple ligature sur leur trajet empêche l'impression d'être ressentie. Ce fait ne prouve point que le nerf intact et libre ne produise pas pour sa part une action sensitive spéciale, une sensation ébauchée, élémentaire ; il prouve seulement que pour qu'elle arrive à sa perfection, il faut que le cerveau soit impressionné à son tour, qu'il réagisse, conçoive aussi et consente par une sorte d'*attention sensible*.

V. — Fonctions représentatives du centre nerveux : perception sensible, imagination, mémoire et association des images ; expérience sensible.

Ébauchée dans les organes des sens, la perception, ou sensation représentative, s'achève dans le centre nerveux; ce qui l'a fait nommer le *sens central* ou *commun*, *sensorium commune*. Là se peint et se reproduit la nature entière. Que suppose cette merveilleuse reproduction ?

On a longtemps admis que des images ou *espèces sensibles* émanant des objets entraient par les organes des sens comme par une porte, et de là étaient transportées au cerveau ; mais cette grossière hypothèse n'avance en rien la question. Introduisez dans la chambre obscure du cerveau autant de corpuscules ou espèces sensibles que vous voudrez, ces espèces seront encore pour le principe sentant des objets extérieurs, et il restera toujours à expliquer comment ils sont sentis et perçus. On est ramené au point de départ.

Les facultés représentatives du système nerveux, et du cerveau en particulier, reposent sur l'analogie profonde qui lie l'un à l'autre le monde physique et le monde physiologique. Hippocrate paraît l'avoir entrevue, et M. Pidoux résume ainsi sa doctrine sur ce point : « Le monde physique renferme dans ses propriétés les conditions d'existence et de développement des fonctions du monde physiologique... ; et le monde physio-

logique renferme dans un ordre d'activité supérieur; d'une manière éminente et représentative, toutes les propriétés de la nature physique... Chaque propriété physique est donc représentée dans l'organisme par une propriété physiologique ou vitale d'un ordre supérieur, ayant en soi tout ce qui lui est nécessaire pour exister, et n'attendant de l'extérieur qu'une excitation coordonnée (1). » Le cerveau renferme les matériaux innés de toutes les représentations; c'est de ce fonds, c'est de lui-même qu'il tire des couleurs vivantes, des sons, des odeurs, des saveurs vivantes, des pesanteurs, des chocs vivants. L'impression de tel ou tel objet extérieur le détermine seulement à leur donner telle forme particulière. Ainsi se produisent ces tableaux animés, cette nature sentante, miroir merveilleux et concentré du grand monde, que chaque animal porte dans sa tête; car voilà ce que sont les sensations représentatives. Au cerveau revient plus particulièrement le titre de *microcosme*, étant constitué pour reproduire en soi les phénomènes variés de la nature entière.

La force cérébrale qui, sous l'excitation des objets extérieurs, perçoit ou plutôt forme l'image de ces objets, peut, en l'absence de toute impression actuelle, retracer des représentations passées; elle peut aussi en former spontanément de nouvelles, auxquelles ne corres-

(1) *Les vrais principes de la matière médicale et de la thérapeutique*, p. 12.

pond aucune réalité extérieure, comme on le voit manifestement dans les rêves, dans certaines maladies, etc. Cette capacité du cerveau constitue l'*imagination sensible* ou *animale*. On voit qu'elle n'est pas seulement *reproductive*, elle est encore *productive* dans la force du mot ; elle se montre avec ce double caractère chez tous les animaux supérieurs. A l'état élémentaire, elle paraît inséparable de la sensibilité représentative, et se rencontre chez les animaux les plus simples comme dans toutes les parties du système nerveux : nous la considérons ici à ce degré de développement, où elle est l'apanage du cerveau.

A l'imagination se trouve liée la *mémoire sensible*. A quoi se réduit-elle ? Si l'on s'en tient à ce que présente la vie animale, c'est la capacité de conserver les modifications sensibles antérieurement éprouvées, et, lorsqu'elles se reproduisent, la disposition à faire les mêmes choses qu'au moment de la première impression. Les modifications éprouvées *dans le même lieu*, *dans le même temps*, les objets qui offrent entre eux quelque *ressemblance*, qui servent *aux mêmes usages*, *à la satisfaction des mêmes besoins*, reparaissent ensemble et se tiennent par un lien d'association d'autant plus intime que les impressions ont été plus fortes ou plus fréquemment répétées. Telle est la loi de l'*association des images*, à laquelle il faut joindre l'*association des émotions*, soit entre elles, soit avec les images ; elle embrasse toute la mémoire sensible, et en constitue le ressort secret. Les

images ainsi associées sont soumises à une sorte d'évolution par le seul mouvement et l'agitation naturelle du cerveau. Le besoin, le danger et d'autres circonstances peuvent aussi les évoquer sur cette scène intérieure.

Plusieurs faits tendraient à établir une sorte de division dans la mémoire animale ; la mémoire des lieux, celle des sons, etc., seraient affectées à des parties différentes des hémisphères cérébraux.

Les fonctions centrales de l'imagination et de la mémoire permettent à l'animal d'acquérir une *expérience sensible*, que n'éclaire aucun principe rationnel, et qui ne sort pas, non plus que la mémoire et l'imagination elle-même, du cercle des besoins physiques. Guidée par l'habitude et l'apparence, elle forme le règne du parfait empirisme. Quelques races, par la même cause, sont aptes à recevoir de l'homme une sorte d'éducation et des perfectionnements dans leurs formes et dans leurs aptitudes qu'elles n'auraient point acquis d'elles-mêmes.

On observe là une élaboration curieuse qui simule les actes d'une volonté réfléchie. La liaison des représentations ou images avec les besoins, suggère, par une comparaison instinctive, les déterminations les mieux appropriées à chaque circonstance ; cela forme un enchaînement, et pour ainsi dire un raisonnement animal ; ce qui doit d'autant moins surprendre que la même sagacité se rencontre dans le moindre tissu, quand il s'agit de prévenir ou de réparer une lésion organique.

Les fonctions représentatives centrales par lesquelles

les images des objets se trouvent formées, conservées, combinées, composent ce que les naturalistes appellent l'*intelligence des animaux*, et M. Pidoux l'*intelligence organique*. Il faudrait peut-être un terme moins équivoque pour désigner ces opérations d'un genre à part, qui ne sont ni de la mécanique, ni de la raison, mais quelque chose d'intermédiaire, caractérisant l'animalité.

VI. — De la sensibilité affective, des passions animales et des fonctions de reproduction. Fonctions motrices expressives.

A l'instinct et à la faculté d'être impressionnée, toute partie organique, toute molécule vivante joint une dernière propriété qui complète son existence : d'une part, elle a son unité et elle la sent, ce qui constitue une espèce d'amour de soi, de sens interne de sa propre conservation ; d'autre part, elle a ses liaisons naturelles également senties avec les autres éléments organiques, ses sympathies et affections internes, et même ses affinités et ses répulsions à l'égard des corps extérieurs, comme elle le montre à leur contact. Au lieu d'une molécule, prenez un organe, qui a aussi le sens interne de son unité propre, et les mêmes effets vont se produire sur une plus grande échelle. Prenez enfin l'organisme entier avec son unité dominant la hiérarchie des organes et des fonctions, et vous aurez, avec le sens interne général et, pour ainsi parler, le moi animal, les phénomènes plus complexes de sympathies, d'affinités et de répulsions au

dedans et au dehors, qui, se mêlant aux penchants instinctifs et aux représentations centrales, manifestent la plus haute puissance de la *sensibilité affective*.

Les modifications de la sensibilité, surtout lorsqu'elles acquièrent un certain degré d'énergie, prennent le nom de *passions physiques* ou *animales*. Elles sont étroitement liées à l'instinct; et leurs éléments sont innés à l'organisme comme ceux des représentations.

Chaque animal a sa nature, ses besoins, ses penchants; selon l'accord ou le désaccord qu'ils présentent avec eux, les objets sont ou bons et utiles, ou mauvais et nuisibles; et, sentis comme tels, ils déterminent chez l'animal l'*attachement* et la *répulsion*, le *plaisir* et la *douleur physique*. Le plaisir est la passion satisfaite, et la douleur la passion contrariée. Tout ce qui menace l'intégrité de la molécule, de l'organe, du corps, est nécessairement accompagné de douleur, comme contraire à la passion fondamentale de la conservation propre.

Bornées aux objets sensibles, les passions animales se rapportent naturellement, soit à la nutrition, dans le sens le plus général, soit à la reproduction. La passion des aliments et des boissons, et les plaisirs qui s'y rattachent, occupent la première place; mais celles qui ont la *reproduction* ou *génération* pour objet ne sont pas moins variées ni moins importantes.

La première de cet ordre est la passion qui rapproche le mâle et la femelle. Dépendant d'une excitation périodique des organes, elle est violente, passagère, se

satisfait par une promiscuité sans choix. Toutefois on trouve, dit-on, chez quelques oiseaux, des attachements plus prolongés et même une monogamie rigoureuse.

La génération assure aux espèces la perpétuité qui manque aux individus, et l'on a dépeint comme un désir instinctif d'immortalité cette ardeur de reproduction qui agite les êtres vivants. C'est l'effet le plus étonnant de la force supérieure qui les anime : un nouveau centre d'activité se constitue sans destruction ni altération des forces productrices. Le règne minéral n'a rien de pareil. Représentant l'espèce dans son unité, le mâle et la femelle apportent chacun leur contingent à la formation du nouvel être : la femelle donne la base, ou l'ovule; le mâle fournit le principe fécondant, ou le sperme.

L'ovule, au moment de la fécondation, n'est encore qu'une petite masse sans forme apparente. Ce n'est point un animal infiniment petit emboîté dans un autre; c'est le germe d'un animal, le blastème à l'état primitif, dans lequel tous les organes vont se développer par *épigénèse*, de la circonférence au centre. Une féconde énergie l'anime dès l'origine : elle continue en quelque sorte l'impulsion génératrice qui lui a donné naissance, et elle ne s'arrêtera plus qu'à la mort.

Dans les métamorphoses de leur vie embryonnaire, les animaux supérieurs, avant d'arriver à leur forme définitive, passent par divers degrés d'organisation qui offrent une frappante analogie avec autant d'états permanents chez les espèces animales d'un rang moins

élevé. Quelques auteurs en ont conclu que ces espèces ne seraient que des ébauches. Mais toute œuvre de la nature est complète dans son ordre, et chaque espèce a ses limites fixes et des caractères propres qui, reconnaissables dès le début, persistent sous tous les changements de forme. Les organismes les plus riches, à aucune époque de leur existence, ne font exception à la loi.

Après la parturition, on voit souvent, surtout chez les mères, une touchante sollicitude pour la progéniture; mais c'est encore une affection passagère, dépendant de l'état des organes, et sujette à d'étranges aberrations. Il n'est pas rare, chez certaines espèces, que les mères dévorent leurs petits ou les tuent par pure cruauté.

Quelques animaux vivent en troupes et forment même des espèces de républiques ; il se produit entre eux une ébauche des affections sociales. Quelquefois on rencontre une disposition à subir l'autorité d'un chef. Mais tout cela ne sort pas de l'ordre sensible, et concerne uniquement les soins de la nutrition, de la défense et de l'habitation.

Les animaux qui obéissent à un chef sont plus aptes à la domestication ; on sait que cet état les modifie profondément et leur imprime de nouvelles habitudes. L'homme exerce sur les animaux domestiques un ascendant qui tient de la fascination. On rapporte que des animaux ainsi subjugués et comme absorbés dans une autre existence, n'ont pu survivre à la mort de leurs maîtres. Que se passe-t-il, au juste, dans ce dévouement

physiologique, type des vertus de l'esclave? C'est ce qu'il n'est pas facile de se représenter; la force de l'habitude paraît se joindre aux effets des sympathies organiques et des phénomènes expressifs dont nous parlerons tout à l'heure.

N'est-ce pas le cœur avec le système sanguin, sous l'influence directrice du système nerveux encéphalo-rachidien, qu'on doit considérer comme l'organe propre de la sensibilité affective et des passions? N'y aurait-il pas aussi à faire la part du système nerveux ganglionnaire? Attendons de nouveaux progrès de la science physiologique. Bichat fait ressortir l'action du cœur et des vaisseaux : « La colère, dit-il, accélère les mouvements de la circulation, multiplie, dans une proportion souvent incommensurable, l'effort du cœur... Sans modifier autant la circulation, la joie la change cependant; elle en développe les phénomènes avec plus de plénitude, l'accélère légèrement, la détermine vers l'organe cutané. La crainte agit en sens inverse (1). » Mais Bichat méconnaît trop l'action des centres nerveux.

Les passions et les sensations affectives, pour peu qu'elles soient énergiques, se traduisent au dehors par des *mouvements d'expression*. Toute passion animale a son expression déterminée dans le cri, dans le regard, dans le jeu de la face, dans le geste, l'attitude et la démarche. L'expression doit être considérée comme un

(1) *Recherches physiologiques sur la vie et la mort.*

langage naturel ou *sensible*, par lequel les êtres animés donnent et reçoivent sans cesse des avertissements utiles à leur conservation. Ce langage vivant émeut profondément les sympathies et les antipathies, soit entre les individus de même espèce, soit d'une espèce à une autre. On peut y rattacher les singuliers phénomènes de la *fascination*, par exemple celle que le regard du serpent fait éprouver à certains oiseaux. Ici l'expression d'une force dominatrice paralyse de faibles victimes.

Il resterait à indiquer les influences internes et externes auxquelles la vie animale est soumise : le sexe, l'âge, le tempérament, l'habitude, le sommeil et les rêves, les aliments, le climat, sans omettre les maladies qui altèrent l'économie vivante, et la mort qui la dissout. Nous reviendrons sur ces diverses influences, en traitant de l'union de l'âme et du corps.

CHAPITRE III.

LA VIE ANIMALE CHEZ L'HOMME.

I. — Définition de l'animal.

On a cru longtemps, et beaucoup de personnes croient encore que la seule alternative, en ce qui regarde les animaux, est d'en faire de pures machines ou de leur reconnaître un principe immatériel. L'étude de la série

animale et des fonctions organiques fournit une autre solution.

Assurément les animaux ne sont point de simples machines ; le sens commun y répugne, la science y est contraire. Les animaux se meuvent spontanément ; ils sentent, imaginent, se souviennent, jouissent, souffrent, s'attachent ; or, c'est ce qu'on n'expliquera jamais par les propriétés d'une étendue abstraite et par des impulsions mécaniques. La chimie elle-même, avec les forces plus profondes qu'elle met en jeu, n'atteint pas aux plus grossières ébauches de la vie.

D'un autre côté, quand on observe que les plus hautes fonctions de l'animalité sont un simple développement, une puissance nouvelle des forces départies aux derniers des animaux et à tout organe, à toute molécule organique, on renonce à multiplier à l'infini les âmes végétatives et sensitives, et l'on rejette le faux vitalisme aussi bien que le mécanicisme.

On s'arrête enfin à l'idée simple autant que féconde de la matière active, vivante et sensible ; on tient pour vrai le vitalisme organique.

Il fait comprendre l'animalité, en dévoilant la puissance de la matière. On doit la concevoir comme capable de trois états différents : l'état minéral, l'état végétal et l'état animal. Les mêmes molécules passent d'un de ces états à l'autre ; l'œil du chimiste les suit et les retrouve à travers leurs métamorphoses. Mais, quoique la vie végétative et la vie animale ne supposent point des

substances entièrement nouvelles, elles offrent une modification profonde et comme une transformation de l'activité des substances qui composent le règne inorganique. Les propriétés vitales ne se développent point spontanément chez celles-ci ; on n'en explique l'origine qu'en admettant des centres primitifs de matière vivante, qui remontent à la création. C'est à ces centres que s'est toujours allumé le flambeau de la vie. Il se répand au dehors par la génération, comme il s'entretient au dedans par la nutrition, véritable génération moléculaire. L'espèce, ou l'idée générale réalisée dans la nature, se maintient à travers les âges avec une constance inflexible, et lie entre elles les existences individuelles qui se succèdent sur la scène mobile du monde.

Ainsi, sans être des machines, les animaux, avec leur activité plus puissante, restent au rang des corps. Ce sont, comme les définit d'après Linné un naturaliste contemporain, « des corps qui se nourrissent, se reproduisent, sentent et se meuvent. »

Cette définition permet de se former une idée exacte du corps humain, et nous touchons au terme de ces études préliminaires.

II. — Le corps humain ; sa vie distinguée de celle de l'esprit. Passage de la physiologie à la philosophie.

Le corps humain, indépendamment de son union avec le principe pensant, est aussi un organisme vivant

et sensible, accomplissant toutes les fonctions, apanage des animaux supérieurs. Il se distingue par la station verticale, par la perfection des organes de préhension qui terminent les membres antérieurs, enfin par une organisation cérébrale particulière, comme l'ont prouvé récemment MM. Gratiolet et Wagner. Placé au sommet de l'échelle zoologique, il compose, parmi les mammifères, l'ordre des bimanes.

Si l'existence humaine, bornée à la nutrition et à la reproduction, ne dépassait point le cercle de la vie animale, un corps si richement organisé y suffirait, et l'homme n'aurait pas plus besoin d'une âme que le commun des animaux, car la sienne ne lui sert ni à digérer ni à sentir. Quelque supériorité relative qu'on pût reconnaître à ce premier des mammifères, il n'en resterait pas moins le semblable des autres mammifères et des polypes mêmes, enchaîné comme eux aux instincts physiques, comme eux rentrant dans les règnes de la nature et destiné tout entier à la mort. S'il en était ainsi, la physiologie ferait connaître l'homme tout entier : il n'y aurait point de place pour la philosophie.

Mais telle n'est point la vérité des choses. L'homme est plus que le premier des animaux. Il n'est pas seulement un microcosme, un petit monde ; il s'élève au-dessus des règnes de la nature, il en sort par l'infini de la pensée. En lui se manifeste une vie de raison, de liberté, d'amour, une vie de moralité, de religion et de devoir, dont aucun indice ne se décèle jamais chez les animaux;

elle se mêle aux fonctions animales sans se confondre avec celles-ci, et, supérieure en nature à l'animalité, réclame un autre principe d'existence. Dès lors il faut sortir des puissances organiques, si admirables qu'elles soient; il faut passer à une autre science que la physiologie. Exposer cette vie supérieure, en donner à l'homme la conviction certaine, et avec elle la conscience de son union naturelle avec Dieu, de sa dignité, de son immortalité, telle est la tâche de la philosophie.

Par cette expression de vie supérieure, je n'entends pas ce qui est exceptionnel ou rare chez l'homme; j'entends ce qui le constitue essentiellement comme être raisonnable, comme esprit, et que la vie commune comprend aussi bien que les œuvres du génie ou les traits d'une vertu sublime. En effet, la vie de l'esprit présente aux recherches du philosophe ce qu'il y a de plus simple, de plus usuel, en même temps que de plus relevé : les idées d'être et de néant, de bien et de mal, de vérité et d'erreur, de juste et d'injuste, d'unité et de nombre, de beau et de laid, etc. Tous ces objets échappent à la physiologie, et nous entrons dans un monde nouveau.

PHILOSOPHIE

PREMIÈRE PARTIE

DE LA NATURE DE L'ESPRIT EN NOUS ET EN DIEU.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA SCIENCE ET DE LA VIE DE L'ESPRIT EN GÉNÉRAL.

I. — La connaissance immédiate, privilége de la science de l'esprit; difficultés particulières de cette science. Le rappel de la pensée à elle-même.

Dans les recherches qui précèdent, un grand nombre de sciences nous ont fourni leurs lumières, mais la condition fondamentale de la connaissance n'a pas varié. C'est toujours hors d'elle que la pensée doit aller prendre ses objets.

S'agit-il de connaître la matière inerte, depuis les astres qui roulent majestueusement sur nos têtes jusqu'au grain de poussière que nous foulons aux pieds, la pensée emprunte le secours des sens externes et des instruments qui les perfectionnent; elle ne saisit pas im-

médiatement les forces de la nature : elle les atteint à travers les impressions qu'elles font sur les organes, et qu'on appelle les apparences sensibles, les *phénomènes*.

S'agit-il de connaître la matière vivante, animée, dont les sens eux-mêmes font partie, il faut à la pensée un nouvel intermédiaire, le sens vital avec ses phénomènes intimes : instincts, passions, impulsions, représentations, douleurs, etc. Ici la pensée écoute de plus près, mais ce n'est pas encore elle-même qu'elle perçoit.

On n'a, ni dans un cas ni dans l'autre, une connaissance intime, immédiate ; la pensée est d'un côté, les objets de l'autre : entre eux s'étend le voile des phénomènes, difficile à percer.

Mais qu'enfin, se détachant de tout le reste, la pensée cherche à se connaître elle-même, comme sa nature l'y porte invinciblement, alors la condition de la connaissance est changée. Les sens externes et le sens vital n'ont plus d'emploi ; car la pensée ne se voit pas, ne se touche pas du dehors ; elle ne se sent pas dans telle partie, dans tel lieu ; elle ne s'imagine pas : elle se contemple directement, elle se saisit, se voit, se pénètre tout entière et s'explique par elle seule.

Dans la *connaissance immédiate*, toute distinction de l'intérieur et de l'extérieur a disparu ; il ne saurait être question de phénomènes. Que seraient les phénomènes, les apparences sensibles de l'esprit ? L'esprit peut-il se regarder comme un objet étranger ? Il est

vrai, pour se connaître il doit agir, se produire : il se saisit dans ses actes et par ses actes. Mais les actes de l'esprit ne sont pas extérieurs à l'esprit; en agissant il ne se sépare pas de soi-même, et il est tout entier en chacun de ses actes. Qu'il se pénètre donc par le pur regard de la pensée, et il saisira son fond, sa nature, sa réalité, et non une apparence de soi. Les phénomènes de l'esprit! l'expression n'est pas seulement d'une grossièreté choquante; elle est ridiculement fausse, car elle suppose que pour se connaître l'esprit sort de lui-même ou projette ses actes hors de soi.

Ici tombe la prétendue division que des auteurs ont introduite dans la science de l'esprit, désignée par eux sous le nom équivoque de *psychologie*. Ils veulent en faire deux parts : l'une, la *psychologie phénoménale* ou *expérimentale*, qui traiterait des actes et des opérations de l'esprit; l'autre, la *psychologie rationnelle*, qui en découvrirait le fond, la réalité substantielle. Mais, encore une fois, l'esprit ne ressemble point aux objets matériels, pour qu'on y cherche un fond et une surface. Il peut sans doute ne point rentrer en soi; il peut tenter d'y rentrer sans y réussir, et la chose n'est pas rare, même parmi les philosophes de profession : alors il ne se connaît d'aucune manière; mais ce qui est impossible, c'est que, rentré en soi, il aperçoive ses actes séparément de soi, de son fond; puisque enfin il ne les aperçoit que par connaissance immédiate, par la réflexion ou le retour sur soi.

Privilége de la science de l'esprit, la connaissance immédiate en fait la grandeur unique. Là seulement nous allons au fond des choses; nous embrassons la réalité sans intermédiaire et sans voiles. Là brillent d'évidence les premiers principes; là, dans la raison, l'on découvre la raison des choses, ou comme on dit encore, la nature des choses. Mais de l'excellence même de la philosophie naissent les difficultés qui lui sont particulières, et qui sont très-grandes.

Cela paraît d'abord étonnant. Le propre de l'être pensant n'est-il pas de se connaître à quelque degré, de savoir plus ou moins distinctement ce qu'il fait, ce qu'il éprouve? Il semblerait donc que la philosophie, la connaissance de soi-même, dût être la plus facile comme la plus naturelle des sciences. Elle le serait en effet, si l'esprit humain savait se dégager de ce qui lui est étranger; s'il savait vraiment réfléchir, se replier sur soi : alors rien ne ferait obstacle à la pleine connaissance de soi-même, et la philosophie se formerait d'elle-même en chaque intelligence. Mais, par un étrange résultat, l'esprit, né pour se connaître, pour se posséder, vit presque toujours hors de lui-même. Il est comme répandu au dehors, où tout le dissipe et le captive; sans cesse errant d'objet en objet, il se livre en proie à mille impressions, et on le dirait impatient de se fuir et de s'échapper à lui-même.

Rentrer en soi, rassembler pour ainsi dire et ramener au dedans sa pensée éparse au dehors, voilà l'unique,

mais indispensable condition pour philosopher, et elle exige le plus rare, le plus énergique effort. Il faut, d'un côté, par une discussion sévère de toutes ses opinions, délivrer l'intelligence des erreurs et des préjugés qui l'oppriment; de l'autre, rompre avec les habitudes les plus invétérées, secouer la domination tyrannique des sens, s'élever au-dessus d'eux et de leurs objets.

Nul ne peut être dispensé de ce double travail d'affranchissement intérieur, dont les pères de la science nous ont laissé le précepte et l'exemple. Sans le *rappel de la pensée à elle-même*, il n'est point de philosophie.

II. — De la vie et des facultés générales de l'esprit. De l'autre élément nécessaire de l'esprit, la quantité. Ordre des matières à traiter.

La vie propre de l'esprit embrasse tout ce qui est objet de connaissance immédiate, et que désigne le terme de pensée dans son acception la plus étendue. Cette vie est à la fois très-riche et très-simple. Nos pensées sont innombrables, elles se pressent, elles se succèdent variées et rapides; et en même temps elles se ressemblent, elles s'enchaînent, et se ramènent sans peine à un petit nombre de principes communs, qu'on ne parvient même à considérer à part qu'avec un certain effort d'attention.

1° L'être pensant vit, agit continuellement, et il a l'initiative comme la responsabilité de ses actes. Il se

possède, il se dirige, il se fait pour ainsi dire lui-même : son activité est *volontaire et libre*. C'est un premier et éminent caractère qui distingue l'activité pensante de toute autre.

2° Mais pour se conduire l'esprit doit être éclairé. Aussi lui appartient-il de pénétrer par la pensée sa nature, ses actes, son existence, ainsi que l'existence et la nature des autres objets. Son activité est essentiellement *intelligente*, et par là nous entendons qu'elle saisit les raisons des choses, ce que l'animal ne fait à aucun degré.

3° Enfin, le terme de l'action de l'esprit est de s'unir aux objets, aux réalités, suivant le degré d'excellence que la raison y découvre. Son activité est *aimante*, d'un amour éclairé et libre.

Vouloir, connaître, aimer, forme indivisément toute l'existence spirituelle. Quoique d'un ordre infiniment supérieur, elle n'est pas sans analogie avec la vie animale ; ou plutôt c'est la vie animale qui en reflète quelque chose ; car l'esprit est le type, le modèle de tout.

On appelle *facultés* les différentes manières dont l'activité se produit. La volonté, l'intelligence et l'amour ou le sentiment sont les trois facultés fondamentales de l'esprit.

Quoiqu'on ne puisse méconnaître entre les facultés une distinction réelle et même quelque subordination, elles ne sont jamais séparées ; elles s'appellent, se supposent et concourent continuellement ensemble. L'esprit

ne saurait vouloir sans connaître et aimer, il ne connaît point sans aimer et vouloir, il n'aime point sans vouloir et connaître. Quand on parle, en philosophie comme dans le langage ordinaire, d'un acte d'intelligence, d'un acte de sentiment, d'un acte de volonté, on l'entend d'un acte où la faculté dont il emprunte le nom tient, à la vérité, la principale place, mais sans exclure les autres, qui paraissent comme auxiliaires. L'activité pensante se retrouve tout entière en chacune de ses manifestations.

Aussi ne faut-il point chercher dans l'esprit d'acte absolument simple, je veux dire exclusivement ou volontaire, ou intellectuel, ou affectif; bien qu'on puisse toujours, dans le mélange même, reconnaître ce qui appartient à chacune des trois facultés. S'il convient de les considérer tour à tour dans ce qu'elles ont de propre, on doit le faire sans perdre de vue cette liaison, cette pénétration mutuelle, qui ne permet pas qu'elles agissent l'une sans l'autre, ni qu'on les étudie tout à fait isolément. La volonté, c'est l'esprit tout entier, volonté-intelligence-amour ; l'intelligence, c'est l'esprit tout entier, intelligence-amour-volonté ; l'amour, c'est encore l'esprit tout entier, amour-volonté-intelligence. Ce sont comme trois forces qui se montrent tour à tour diversement combinées, jamais isolées. La variété est réelle, mais l'unité est parfaite.

Entre des facultés qui sont inséparables dans l'exercice, il ne peut exister qu'un ordre de priorité logique ; il s'établit de la volonté à l'intelligence, de l'intelligence

et de la volonté à l'amour. Nous suivrons cet ordre, qui sera justifié, sans séparer, par des scrupules d'abstraction, ce que la nature a si étroitement uni.

L'activité de l'esprit que les trois facultés manifestent, n'en constitue pas le seul élément ; l'activité même ou la force, comme nous le verrons, ne subsiste et ne peut se réaliser que par son union avec un principe d'une autre nature ; cet élement non moins nécessaire est la quantité. Nous aurons à le considérer à son tour, mais d'une manière sommaire, parce qu'il est spécialement l'objet d'une autre science.

Par l'union de l'activité et de la quantité, qui fait de l'esprit une substance réelle, on pénètre dans sa constitution et dans celle des autres substances. Là se rencontre le point culminant de la science humaine.

D'ailleurs l'analyse de la pensée révèle clairement, soit pour les manifestations de l'activité, soit pour les déterminations de la quantité, l'union naturelle et le perpétuel concours de l'humain et du divin ; ce qui fait que la connaissance de notre esprit et celle de l'esprit absolu ou Dieu ne cessent pas de marcher parallèlement.

Ainsi, étude de la volonté, de l'intelligence et de l'amour, ou de l'activité spirituelle, saisie en nous et en Dieu ; étude sommaire de la quantité spirituelle, également en nous et en Dieu ; union de l'activité et de la quantité, faisant concevoir la constitution de l'esprit humain et la nature divine : telle est, avec la réfutation

des plus graves erreurs sur ces importants sujets, la série des recherches qu'embrasse la première Partie de la philosophie.

CHAPITRE II.

LA VOLONTÉ ET LE BIEN.

I. — La volonté comme puissance libre. Du vrai rapport de la puissance et de la possibilité. Spontanéité supérieure de l'esprit.

Je veux. Je veux étudier, et j'étudie. Je veux prier, et je prie. Que de choses dans ces simples mots! Que de merveilles à côté desquelles on passe, faute de regarder en soi! L'existence spirituelle est là tout entière; l'analyse intérieure y trouve une matière inépuisable, et tout notre soin doit être de mettre quelque ordre dans les vérités qui s'offrent en foule à la réflexion.

Il s'agit d'une connaissance immédiate, qui saisit la nature essentielle des facultés; qui voit les actes sortir de leur source et sait en retrouver les produits, les traces durables dans l'âme. En conséquence, pour embrasser la théorie complète de la volonté, nous devons successivement l'étudier : avant les actes, comme puissance proprement dite; pendant les actes, comme énergie ou force; après les actes, comme cause et dans son produit, le bien.

Je veux étudier. Je veux prier. Auparavant, je n'étais pas sans quelque action; j'ai eu un motif d'en

changer, et c'est par moi-même que je change, que je modifie mon être. Si je prends de nouvelles résolutions et si je les exécute, c'est que j'en avais la *puissance*. Qu'est-ce à dire? La puissance ou pouvoir d'étudier, de prier, représente déjà un certain rapport à l'étude, à la prière; c'est en quelque sorte une possession anticipée de l'étude, de la prière. Et la prière, l'étude, que sont-elles alors? Elles n'existent pas à proprement parler, et toutefois elles ne sont pas un pur néant. Elles n'existent pas d'une manière distincte; mais semblables au germe non fécondé, elles sont à l'état d'indétermination. Ce faible degré d'être, tendance sourde vers l'être plutôt qu'être réel, s'appelle *possibilité*.

Le possible est indéterminé relativement à un état plus réel; mais il n'est pas complétement indéterminé en soi, car il se confondrait alors avec le néant. La prière et l'étude possibles caractérisent, déterminent déjà la puissance spirituelle, et la distinguent, par exemple, d'une puissance de végéter ou de sentir : on ne trouvera point de pareils possibles dans une pierre ou dans un animal. L'étude et la prière sont, pour ces êtres, sans aucun rapport avec leur puissance ou *impossibles*. Ce qui n'aurait de rapport avec aucune puissance serait impossible absolument.

Comprenons que les possibles n'existent que dans une puissance réelle quelconque. Par conséquent, la puissance en soi est antérieure et supérieure à la simple possibilité; elle ne saurait être entièrement à l'état de

possible, mais suppose quelque activité en exercice. Il suit de là que tout possible sort, non du pur néant, mais d'une puissance antérieure déjà constituée. S'il fut un temps où moi, qui me reconnais une puissance, j'étais à l'état de pur possible, nécessairement alors je subsistais, sorte de germe endormi, dans une autre puissance, par laquelle j'ai passé de la possibilité à la réalité actuelle.

Quand je contemple ma puissance, ce réservoir de réalités qui m'appartient, qui est moi ; j'aperçois des possibles en nombre illimité, des possibles prochains et des possibles plus éloignés qui ne le deviendront pleinement que sous certaines conditions extérieures ou après quelque travail de ma part. Le vrai possible est celui qui est tout près de l'existence, en sorte qu'il ne dépende plus que de mon vouloir. Quelque motif peut empêcher de vouloir ; mais sentir qu'on a le possible sous la main, sous son vouloir, le posséder entièrement, voilà la puissance. Plus un être renferme de tels possibles, plus il est puissant ; et il jouit de sa puissance, soit qu'il lui plaise de l'exercer ou de ne pas l'exercer.

La pleine possession et jouissance des possibles constituent la puissance maîtresse d'elle-même ou *libre*. Comme esprit et dans le sanctuaire de ma vie intérieure, où nul acte ne s'accomplit sans moi, malgré moi, je suis une puissance qui se possède, puissance en quelque sorte repliée sur elle-même : je suis une puissance libre. Ici se découvrent déjà l'intime union et la pénétration

mutuelle des facultés : ma puissance est libre parce qu'elle est intelligente ; elle est intelligente parce qu'elle est libre. Pour avoir une pleine possession des possibles, il faut que je les contemple d'avance dans l'unité de mon être ; et pour que je puisse les contempler, il faut que je les retienne sous le regard de l'intelligence par l'empire que j'ai sur eux. Ajoutons que pour les constituer réellement possibles, il est nécessaire que j'éprouve ou puisse éprouver pour leur réalisation un commencement d'attrait, rapport d'un autre ordre qui rappelle la dernière faculté de l'âme.

La puissance libre est seule vraiment *spontanée*, tirant tout de soi et soustraite aux influences extérieures. Les plantes et les animaux n'y sont soustraits qu'en partie ; ils ne peuvent par la réflexion s'appuyer entièrement sur eux-mêmes. Ils manquent d'une complète spontanéité, parce qu'ils manquent de raison et de liberté.

Déjà on peut remarquer la qualité plus excellente de la connaissance immédiate. Je me saisis comme puissance, et voilà que je découvre le type même de la puissance, ce qui en constitue l'essence, la nature ; je m'élève à des vérités générales et certaines sur les rapports de la puissance et de la possibilité. C'est que je commence à sortir des apparences, pour atteindre la raison des choses, qui n'est que la nature même de l'esprit, et qui s'y trouve concentrée, comme l'analyse intérieure ne cessera de me le démontrer.

II. — La volonté comme énergie ou force libre. Analyse de l'acte de vouloir.

Ma puissance n'est jamais oisive ; elle s'exerce d'une façon ou d'une autre, et il ne m'arrive pas de me surprendre dans une complète inaction. En ce moment je réfléchis sur la manière dont il m'est donné d'agir, ce qui est encore un acte d'intelligence. Une puissance qui n'agirait d'aucune sorte, qui du moins ne ferait pas effort pour agir, ne serait pas une puissance effective. J'éprouve continuellement un *besoin fondamental d'agir*, et je tends invinciblement à le satisfaire. Incessamment donc, de la possession des moyens d'action, je passe à l'action même. La puissance se fait *force* proprement dite ou *énergie* (*en ergô*, en acte); le possible devient actuel, passe à l'être effectif. *Je veux étudier, et j'étudie.* L'étude sort de l'état de germe ou d'indétermination, elle devient : moment admirable, où la force accroît, enrichit l'être, engendre dans la vérité du mot. Tout acte est une génération. Le *devenir* n'est point le passage du néant à l'être, mais d'un degré inférieur à un degré supérieur; passage qu'une puissance déjà constituée peut seule faire franchir. Agir marque la fécondité intérieure de l'être.

Examinant de plus près l'acte de vouloir, type de toute action, on y distingue comme trois moments, et en chacun d'eux il ne serait pas impossible de faire la

part des trois facultés ; mais quoique la raison et l'amour s'exercent toujours avec la volonté, celle-ci tient le rang principal, et c'est pourquoi nous comptons comme parties ou moments de l'acte volontaire : 1° le *projet ;* 2° la *délibération* ou considération des motifs ; 3° la *résolution*, suivie, s'il le faut, de l'*exécution*.

1° Il faut qu'un vrai possible, tout près de l'action, se distingue des autres, et que la volonté ressente quelque disposition à l'engendrer, qu'elle fasse *effort*, dans le sens philosophique, qui n'implique point l'idée de fatigue, mais une tendance déjà plus déterminée de la volonté. Qu'est-ce qui suscite cet état initial de l'acte volontaire, le *projet?* Il faudrait scruter tous les *mobiles* de la volonté, mais ce n'est qu'en traitant de la condition de l'homme que nous pourrons nous en rendre un compte exact.

2° Comme force spirituelle, la volonté ne peut se déterminer qu'en connaissance de cause, l'acte doit être motivé. Le *motif* est la vue du bien ou du mal qui doit résulter de l'action, et l'attrait que l'on y ressent. Une action sans motif ou purement arbitraire dénoterait la folie. Élevés ou inférieurs, légitimes ou coupables, il faut des motifs à la volonté. Je le veux parce que je le veux, *sit pro ratione voluntas*, dira telle personne, qui s'imagine peut-être qu'elle n'a point eu de motifs de vouloir, comme si l'on ne voyait pas clairement ceux qui l'ont décidée : entêtement, vanité, goût d'indépendance. Qu'on y regarde de près, et l'on découvrira pourquoi l'on s'est déterminé.

La volonté cherche toujours quelque bien, le plus grand bien qui lui apparaît, quoiqu'elle puisse se tromper sur le choix et poursuivre des biens faux et chimériques. L'homme, jusque dans l'esclavage des passions, sait discerner, et souvent avec une sagacité singulière, les moyens propres à les satisfaire ; il se dirige encore par la loi du faux bien auquel il s'est attaché, et il témoigne toujours de sa qualité d'être intelligent.

Si les motifs sont divers, si la matière est obscure, la volonté hésite, s'arrête, et ne se meut qu'avec anxiété. Si la raison de choisir est évidente et la volonté bien disposée, la *délibération* se réduit à une vue du motif rapide comme l'éclair : l'acte suit instantanément. Il suffit que la lumière de la raison ait paru, que l'attrait du bien se soit fait sentir ; le temps ne fait rien à la chose. Le dévouement qui jaillit de lui-même d'un cœur héroïque, le fameux *A moi* d'Assas, le *Qu'il mourût* du vieil Horace, ne font point exception : à moins de disputer des mots, il faut accorder que ces actes sont motivés, délibérés au sens philosophique. Le héros ignore-t-il ce qui le fait agir, et n'a-t-il pas la conscience de sa belle action ?

3° Après que le vrai motif s'est dégagé, il reste le dernier effort ou manifestation de la force : c'est la *résolution*, la décision. Alors l'action, la *volition* existe ; à moins que tout ne se borne à des *velléités* impuissantes.

La force volontaire, qui n'est que la puissance appliquée, continue de se posséder, d'être libre. Elle se pos-

sède dans le projet, dans la délibération, dans la résolution ; elle peut s'arrêter, suspendre et reprendre ses opérations. C'est par là qu'elle nous offre le type de la force ; force qui se proportionne à ses objets, qui ne fait nul effort en vain, nulle dépense stérile.

Mais la liberté n'est ni l'arbitraire ni l'indifférence. Elle est faite pour donner son prix, sa valeur à l'action, et non pour y mettre obstacle. La liberté ne consiste point à rester dans l'équilibre entre le bien et le mal, à balancer éternellement entre des partis contraires et à se décider au hasard ; c'est une faculté de rechercher le bien, de s'abstenir tant qu'on ne l'a pas trouvé, et de s'y attacher avec une pure spontanéité dès qu'on l'aperçoit clairement. L'influence du bien n'est que l'influence de la raison, influence tout intérieure, qui n'a rien de violent ni d'oppressif, et qui ne détermine jamais que conditionnellement. Je me décide parce que j'aperçois le bien : si un autre parti m'eût semblé préférable, j'avais également la force de le choisir. Je choisis non-seulement mon action, mais d'une certaine manière la loi de mon action ; puisque les motifs sont aussi appréciés par moi, et que c'est uniquement par mon choix que je me trouve lié.

J'influe ainsi sur ma propre destinée. Je suis souverain de moi-même ; j'ai la *responsabilité* de mes actes, je dois pouvoir m'en rendre compte à moi-même et à tous les êtres intelligents.

III. — La volonté comme cause libre. Erreurs de Hume et de Maine de Biran. Influence continue de la volonté dans l'activité intérieure.

J'ai pris la résolution d'étudier, de prier ; maintenant je prie, j'étudie. Le premier acte intérieur est accompli, il se termine à la résolution. Quelquefois celle-ci est tout : s'il s'agit, par exemple, de donner ou de refuser son consentement ; quelquefois aussi, après la résolution, vient un autre acte ou une série d'actes constituant l'*exécution*. Elle consiste, ou dans des actes extérieurs, ou dans d'autres actes internes, comme c'est le cas pour l'étude et la prière.

La volonté ne cesse pas précisément de s'exercer, mais elle n'opère rien de nouveau ; elle persévère dans la résolution prise, et passe pour ainsi dire au second plan. Dans l'étude, l'intelligence occupera la première place ; dans la prière, ce sera peut-être l'amour. Sans la volonté, néanmoins, la prière et l'étude ne seraient pas : elles sont les *effets*, la volonté est la *cause*. Il nous reste à la considérer dans ce troisième et dernier état.

Entre ce qui commence d'être ou l'effet et la cause qui le fait exister il faut que le rapport soit direct, intime, et qu'on puisse suivre le lien de l'un à l'autre. Or, c'est ce que nous voyons clairement, parfaitement en nous-mêmes, dans la production de la volonté. Là, depuis l'état de possibilité ou d'indétermination jusqu'à la pleine exécution, rien n'échappe à notre regard. Mais

hors de nous, ne pouvant assez pénétrer dans la nature des êtres, les considérant comme du dehors, nous n'apercevons pas directement le lien de la cause à l'effet ; nous ne contemplons pas la cause dans le passage même ou le devenir. Aussi n'aurions-nous point l'idée de cause, s'il nous fallait la tirer du dehors et du monde des sens. Nous l'y portons au contraire et nous l'y appliquons, remontant des effets aux causes, soit par la nature propre des effets, soit par leur constante reproduction. Pour les sens, la cause et l'effet sont également deux phénomènes, dont l'un précède l'autre ; mais la succession des phénomènes n'est point un lien de génération entre eux.

La cause libre, la cause intérieure, que dévoile la connaissance immédiate, est le type de toute cause ; et ce qui se passe dans l'esprit, la règle de tout devenir. Nous le savons si bien que là où nous voyons un effet, un commencement d'être, nous ne doutons nullement qu'il ne se rencontre une puissance capable de le produire, quand même nous resterions dans l'ignorance sur la nature de cette cause.

Mais si chacun, en se voyant agir, acquiert les notions de cause et d'effet, tout le monde ne sait pas se rendre compte de ce qu'il aperçoit. C'est ce qui arrive au sceptique Hume. Après avoir bien décrit les caractères de la cause, il soutient qu'on n'en trouve la réalité ni en nous ni hors de nous. A ce compte, où aurait-il puisé la matière de son analyse ? La sagacité, la précision qu'il

y apporte, prouvent qu'au moment où il niait l'idée de cause, il la contemplait vivante au fond de son esprit ; mais une philosophie fondée sur les sens l'empêchait d'y être attentif. Maine de Biran, qui prétend défendre la vérité contre Hume, ne fait à son tour que l'obscurcir, parce qu'il cherche le type de la cause hors du moi, dans l'effort musculaire. Il a d'un côté une cause spirituelle, de l'autre un effet matériel, et nul lien entre eux que la connaissance immédiate puisse démontrer. Sortant aussi de l'esprit, Biran s'égare comme son adversaire et ne lui porte que des coups mal assurés.

Il s'agit, dans cette analyse, de la cause proprement dite, qu'on appelle, dans le langage de l'École, *cause efficiente*. On compte encore : la *cause finale*, le but pour lequel une chose se fait ; la *cause matérielle*, la matière dont une chose est faite ; et la *cause formelle*, ce qui la fait telle ou telle ; mais le but, la matière et la forme représentent les conditions de l'action plutôt que la cause même.

Dans l'esprit, la volonté seule est cause vraiment productrice ou génératrice. Elle amène en quelque sorte aux autres facultés leurs objets. Elle décide de ce que l'âme fait, et même de ce qu'elle vaut. A ce titre elle est la puissance, la faculté par excellence.

Tout acte ou d'intelligence ou d'amour suppose une décision, une détermination antérieure de la volonté, ainsi que la persévérance dans cette détermination ; par conséquent, les actes d'intelligence et d'amour sont vo-

lontaires par ce côté. Tout l'est dans la vie spirituelle ; ce qui doit être, puisque l'activité de l'esprit est indivisément volontaire, intelligente et aimante.

La volonté, et par conséquent la liberté, se rencontrent partout dans l'esprit. La morale reconnaît ce règne universel de la liberté, car elle règle les sentiments, les désirs et les pensées de l'homme aussi bien que ses actions proprement dites. Comme exemple d'un acte qui serait volontaire sans être libre, le commun des philosophes et des théologiens cite le désir d'être heureux dont nul ne peut se dépouiller ; mais, outre qu'il paraît difficile d'assimiler ce désir inné et permanent à un acte particulier de l'esprit, saint Augustin y retrouve encore la trace de la liberté (1).

IV. — Le bien, résultat et terme du vouloir. La vertu, la perfection.

J'ai étudié, j'ai prié. Si je n'ai point présumé de ma puissance, si je n'ai cédé qu'à des motifs purs, j'ai bien agi, j'ai bien fait. Il serait plus simple de dire : j'ai agi, j'ai fait ; car ce qui est mal fait n'est point réellement fait. J'ai bien fait, j'ai fait : il y a donc quelque chose

(1) « Jugeons-en par le désir que nous avons d'être heureux. Dira-t-on jamais que ce désir est un mal dans la volonté, ou qu'il n'est pas un mouvement de la volonté, ou que ce mouvement n'est pas libre, parce que nous voulons si pleinement être heureux, que non-seulement nous ne voulons pas, mais nous ne pouvons pas même vouloir être malheureux ? » (*Manuel* de saint Augustin, chap. XXIX, n° 28.)

de plus en moi ; je me suis accru, enrichi. Voilà proprement le *bien*, c'est l'accroissement de l'être. Le bien récompense l'effort et satisfait le besoin d'agir. Là est le terme, la *fin* de l'action volontaire. La volonté, comme produisant, effectuant l'être, est la cause du bien, et devient elle-même le premier bien de la vie humaine : plus elle produit de bien, plus son pouvoir de le faire ou la *vertu* s'accroît. A cause de la liberté du choix, une idée de *mérite* s'attache au bien qu'opère la volonté.

Le *mal* au contraire est une altération ou diminution de l'être, provenant de l'avortement de la volonté, qui n'embrasse que le vide et le néant. Faire le mal, faire œuvre de destruction et de néant, quelle impuissance, et le faire librement, ce qui constitue le *démérite* ou *culpabilité*, quel mystère ! La disposition à commettre le mal est le *vice*, et le vice est lui-même le plus grand des maux.

Si l'esprit avait assez de puissance et d'énergie pour se réaliser d'un seul coup, non-seulement il se verrait enrichi, augmenté, mais encore il serait entièrement fait ou *parfait*. Si tel ou tel bien est le terme, la fin de chaque acte volontaire, la *perfection*, ensemble de tous les biens, est la fin générale ou la *destinée* de la vie tout entière. Tout bien particulier rapproche de la perfection, se définit par elle ; et la tendance à la perfection constitue le principe général de détermination, la *loi* primitive de la volonté : *loi morale*, qui oblige l'être libre sans l'enchaîner, tandis que les *lois physiques* déter-

minent rigoureusement toutes les manifestations d'activité des êtres non pensants.

La volonté normale et le développement d'être qui en est l'effet, deviennent pour nous le type du bien. D'après ce modèle, nous concevons aussi dans les choses plus ou moins de *bonté*, d'*utilité*, selon qu'elles peuvent satisfaire des besoins plus nécessaires et contribuer au perfectionnement des différents êtres. Nous mesurons les différents biens, spirituels ou matériels, à l'aide de l'idée de perfection, et nous leur accordons en conséquence plus ou moins de *prix*, de *valeur*, la valeur n'étant que le degré d'utilité des choses que l'on peut comparer entre elles.

Prenant en nous-mêmes l'idée du bien, nous la portons au dehors, comme l'idée de cause, de force; nous ne saurions l'y puiser. En effet, pour vérifier le bien ou le réel développement de l'être, il faut connaître, saisir la nature de l'être, en concevoir la perfection; or, la nature de l'esprit est la seule qu'il nous soit donné de saisir intimement : réalité première et mesure de toutes les autres.

V. — De l'excellence du libre arbitre ou souveraineté intérieure, et des divers degrés dont il est susceptible.

Par la volonté, telle que nous venons de la décrire, l'esprit se dirige, se gouverne, et en toute vérité il se donne des lois à lui-même; car ses motifs non plus que

ses actions ne peuvent lui être imposés de force, il faut qu'il les accepte en les jugeant. Il est libre comme puissance, comme force et comme cause. Cet empire intérieur ou possession de soi-même s'appelle *libre arbitre, liberté, souveraineté intérieure;* il forme le caractère essentiel de la volonté et l'attribut de tout être pensant.

Presque jamais on ne donne du libre arbitre qu'une idée négative, on n'y voit que l'indépendance par rapport aux obstacles extérieurs : c'est quelque chose de plus profond. A la rigueur, toute force a son indépendance plus ou moins parfaite ; mais la dignité d'un être qui préside à son propre développement, qui choisit et ses actes et la loi même de ses actes, ne se rencontre point ailleurs que dans l'esprit. Seul il dit : *Moi;* il est une *personne,* un être qui s'appartient. Un moi ne peut devenir la propriété d'un autre moi : au contraire, les êtres *non-moi* sont faits pour être possédés; il semble qu'il leur manque quelque chose quand il leur manque un maître.

Si l'on suit avec intérêt les destinées de ces personnes morales qu'on appelle des souverainetés politiques, des nations, on ne saurait voir avec indifférence se développer ces souverainetés élémentaires qui s'appellent des moi, des esprits. Ils sont parties intégrantes des premières, et ils ont une destinée propre : ils fournissent chacun une carrière historique qui n'offre pas des péripéties peut-être moins émouvantes que celles des plus grands empires.

Quoiqu'une prérogative si auguste ne puisse jamais s'abolir complétement chez les êtres raisonnables, elle est susceptible de plus ou de moins comme toutes les qualités de l'âme, et il est facile de se rendre compte des conditions générales qui en déterminent la perfection.

1° Il faut avant tout une étendue de la puissance et la vigueur du vouloir même ; liberté et impuissance ne vont point ensemble. Dans le langage ordinaire, on dit indifféremment : Je ne suis pas libre de faire telle chose, ou : Je ne puis pas faire telle chose. Le souverain est tenu d'être fort.

2° La droiture de la volonté, tenant aux lumières de la raison, n'est pas moins nécessaire pour discerner les biens réels des faux biens ; sans ce discernement, la volonté, si énergique qu'elle soit, est exposée à faire le mal ; ce qui engendre l'impuissance intérieure et altère par conséquent la liberté. Une puissance qui ne se règle pas doit se heurter, se briser contre la nature des choses.

Faire le mal est toujours une cause d'impuissance et par suite d'esclavage. Quelquefois l'être vicieux, le scélérat, déploie une grande énergie : cette énergie en soi et au point de vue de la force, est bonne ; mais le mauvais emploi finit bientôt par la détruire.

3° Il faut enfin ce qu'on pourrait appeler l'allégresse de la volonté ; il faut faire le bien de bon gré, avec plaisir ; ce qui exige la pureté et la chaleur du sentiment. L'état de lutte, où l'on se sent tiraillé entre le bien et le

mal, quoique déjà supérieur à la bestialité, ne représente point le triomphe de la souveraineté humaine. La pleine liberté ne se rencontre qu'avec l'attrait victorieux du bien.

Rassemblant les trois conditions qui fondent cette plénitude du libre arbitre, que trouvons-nous ? Une volonté énergique, droite, invinciblement attachée au bien; en un mot, nous trouvons l'heureuse impuissance de faire le mal, l'impuissance d'être impuissant ou l'*impeccabilité*. Ce privilége paraît bien au-dessus de notre faiblesse ; cependant, si l'on réfléchit que la loi de perfection est la loi naturelle de la volonté, on ne peut s'empêcher de reconnaître que l'impeccabilité est la destinée naturelle de tout être intelligent. Incontestablement elle représente le plus haut degré de la liberté intérieure.

Où se rencontrera par contre le degré le plus infime ? Évidemment dans la disposition funeste de la volonté qui, ne ressentant plus de goût que pour le mal, a perdu totalement le pouvoir de faire le bien. Malheureusement pour notre espèce, cet état n'est point comme l'impeccabilité en dehors de l'expérience. Alors pourtant le libre arbitre est-il anéanti ? Non, car le vouloir du méchant s'accomplit toujours avec choix et délibération ; seulement la limite de son choix se restreint, puisque les motifs mêmes du bien cessent de solliciter sa volonté. Le choix porte sur les moyens, il porte aussi sur le degré du mal. Affaibli, incapable d'une action parfaitement bonne,

le libre arbitre n'en subsiste pas moins et continue à distinguer l'homme le plus pervers de la brute.

Entre ces deux extrêmes se présente l'état d'une âme qui n'est encore irrévocablement fixée ni dans le bien ni dans le mal : état intermédiaire, mais dont chaque acte particulier tend à faire sortir l'âme, pour la rapprocher de l'un ou de l'autre des états précédents ; car tout acte bon développe, affermit le pouvoir de faire le bien ; tout acte mauvais accroît le penchant au mal et souvent le rend irrésistible.

Ainsi le libre arbitre subsiste, quoique plus ou moins parfait, dans différents états moraux. Il ne pourrait disparaître complétement qu'avec la volonté même et la nature raisonnable. Voilà ce qu'il faut comprendre, pour ne pas mêler, au sujet du libre arbitre, les difficultés de l'ordre moral aux difficultés métaphysiques.

VI. — Double erreur sur la liberté : l'indifférentisme et le fatalisme. Considérations sur les preuves du libre arbitre.

Des vérités mal prises, des réalités mal observées ont enfanté toutes les erreurs. C'est ce qui est arrivé au sujet du libre arbitre. Les uns, pour le garantir, ont cru qu'il fallait que la volonté se trouvât dans un état d'indifférence, dans un parfait équilibre entre le bien et le mal, et qu'elle ne se déterminât point par la raison : cette erreur constitue l'*indifférentisme*. Les autres, imaginant de la contradiction dans une puissance mal-

tresse d'elle-même, ont nié radicalement le libre arbitre, et c'est là le *fatalisme*. En général, les deux erreurs portent sur l'influence des motifs; l'indifférentisme la nie, le fatalisme l'exagère ou la dénature.

Nous avons prouvé contre l'indifférentisme que la volonté ne saurait agir sans motif ou indépendamment de la raison; qu'elle s'attache toujours à ce qui est ou lui paraît le plus grand bien, et qu'un acte sans motif n'est autre chose qu'un acte de folie.

Les indifférentistes invoquent en leur faveur le sentiment intérieur que chacun a de soi-même; ils prétendent qu'on se sent indépendant à l'égard des motifs: ils ne font que s'embarrasser dans des idées confuses. Ce qu'on sent, ce qu'on voit clairement en soi-même, c'est que la volonté ne se détermine point par des impulsions étrangères; ce qu'on découvre encore très-bien, c'est qu'en prenant un parti on conserve le pouvoir d'en choisir un autre, s'il avait pour lui un motif prépondérant; mais qu'on soit maître d'agir contre l'évidence du bien et de faire le fou de gaieté de cœur, voilà un singulier privilége et dont aucun homme de sens ne découvrira en lui la moindre trace.

Sans l'indifférence d'équilibre, dit-on encore, il n'y aurait ni responsabilité ni moralité. Sans approfondir ici ce grave sujet, qui sera traité à sa place, il est facile de rétorquer l'argument. En effet, si les motifs ne déterminent point la résolution, elle devient tout à fait arbitraire, et alors quel mérite ou démérite pourrait-elle

entraîner ? Il résulterait encore de l'indéterminisme que l'homme de bien et le méchant devraient avoir la même facilité soit pour le bien soit pour le mal ; ce qui est tout à fait contraire à l'expérience et choque même le bon sens.

Au reste, l'indifférentisme s'est rarement produit dans toute sa rigueur, excepté peut-être chez Épicure, qui lui donne son vrai nom, le hasard. Le chef du matérialisme antique ne croyait pas pouvoir sans le hasard expliquer la formation du monde. Il supposait que les atomes qui tombaient d'une chute éternelle dans le vide sans se rencontrer, se détournèrent un jour, par un acte absolument libre, de la verticale, s'accrochèrent, se mêlèrent, et que de là sortit l'ordre de l'univers. Ainsi l'arbitraire absolu, l'irrationnel est donné pour principe d'explication des choses.

Examinons à son tour le fatalisme, négation de la liberté. Il s'est produit sous deux formes principales. Les uns, ne voyant dans les motifs que les influences extérieures, ont été jusqu'à ravir à la volonté toute spontanéité propre, et c'est ce qu'on pourrait appeler le *fatalisme mécanique;* les autres introduisent plutôt une fatalité intérieure, fondée sur la liaison qui existe entre chaque résolution et ses motifs, liaison où ils croient découvrir une nécessité absolue, mathématique : c'est ce qu'on pourrait appeler le *fatalisme rationnel*. A la nécessité intérieure on ajoute souvent les décrets éternels de Dieu et sa providence universelle,

comme achevant d'enchaîner la volonté humaine : nous rencontrerons plus tard ce dernier ordre de considérations. Par une conséquence que les anciens flétrissaient déjà du nom de *sophisme paresseux*, beaucoup en concluent que l'homme n'a qu'à se croiser les bras devant le cours irrésistible des événements ; et c'est ainsi que les musulmans se conduisent dans les grandes calamités, les défaites, les famines, les pestes.

Assurément, il existe une liaison entre les résolutions prises et les motifs ou les attraits qui les inspirent ; la volonté n'est pas indépendante d'elle-même, elle n'est pas indépendante de la raison ni du sentiment, puisqu'elle est une puissance spirituelle ; elle n'est pas davantage indépendante de son passé, de la bonne ou de la mauvaise conduite antérieure. Jusqu'ici le fatalisme a raison contre l'indifférentisme. Il faut même avouer qu'au point de vue de la Providence, tout est prévu et, de la part de Dieu, réglé éternellement ; ce qui, comme nous le montrerons, n'atteint pas la liberté et doit être pour tous un ferme sujet d'espoir et de consolation.

Mais, à son tour, le fatalisme tombe dans une confusion étrange ; il oublie que la liaison qui existe entre telle résolution et tel motif, reste toujours conditionnelle. Quand j'ai pris cette résolution, j'avais un plein pouvoir de ne pas la prendre ou d'en prendre une autre, si un motif suffisant se fût montré à mon esprit ; et me sentant ces divers pouvoirs, je me contiens, j'examine, j'attends que les vrais motifs aient pu se pro-

duire. Il n'y a là, comme on dit, qu'une *nécessité morale* et nullement une nécessité absolue, qui exclurait toujours et partout toute possibilité contraire. C'est en cela que la volonté se possède, c'est par là qu'elle peut se redresser et qu'elle se modifie incessamment elle-même.

C'est une question subtile, souvent agitée par les fatalistes, de savoir si un homme replacé identiquement dans les mêmes circonstances pourrait prendre des résolutions différentes de celles qu'il a prises une première fois. On pourrait répondre, d'après le *principe des indiscernables*, de Leibnitz, que des cas absolument identiques se réduisent en réalité à un seul. Il faudrait aussi lever l'équivoque de ce mot *pouvoir*. Mais accordant que les résolutions seraient les mêmes, quelle lumière une pareille hypothèse peut-elle jeter sur la manière dont la volonté se détermine, et de quoi le fatalisme aurait-il à triompher? Certes on admettra qu'un saint consommé rejette infailliblement une proposition infâme, et que mille fois replacé dans la même condition d'épreuve, mille fois il repousse le mal avec la même horreur. En a-t-il moins été libre? Son acte en est-il moins motivé, délibéré; le bien ne lui en est-il pas imputable? Que dis-je? N'a-t-il pas agi dans la plus pure spontanéité de son âme, et avec une souveraine liberté? Certainement il gardait le pouvoir de ne pas prendre sa résolution, s'il eût existé quelque motif de ne pas la prendre ; et c'est là ce qui écarte la nécessité

absolue. Ce pouvoir conditionnel, et par là même rationnel, fait que l'esprit peut toujours suspendre son consentement pour s'éclairer ; et l'on ne rencontre rien de pareil chez le plus parfait animal. Ce pouvoir suffit pleinement à la moralité comme il satisfait la raison.

« En résumé, dirons-nous avec Bordas, la liberté se meut entre ces deux limites : la nécessité mathématique et le hasard d'Épicure ; elle ne tombe jamais ni dans l'une ni dans l'autre, elle peut indéfiniment s'approcher de l'une ou de l'autre (1) ».

Prouver, en ce qui concerne les choses de l'âme, c'est les montrer dans l'âme, en expliquer les éléments et la liaison mutuelle ; enfin, redresser les idées vagues, incomplètes, erronées que l'on s'en forme. Nous croyons l'avoir fait pour le libre arbitre.

Est-ce là ce qu'il convient d'appeler *preuve de sens intime?* L'expression du moins est équivoque. En effet, le sens intime ou sentiment intérieur est aussi invoqué par les partisans de l'indifférentisme, et des personnes inattentives se persuaderont qu'on peut agir sans motif. Entend-on par sens intime la connaissance immédiate ? Mais cette connaissance exige une profonde réflexion et une grande force d'analyse ; ce n'est point l'affaire d'une impression rapide. Si les choses spirituelles se sentaient comme on sent le chaud et le froid,

(1) Paroles recueillies par l'éditeur des *Œuvres posthumes*, t. I, p. 181.

la science de l'esprit ne présenterait pas tant de difficultés. La preuve par connaissance immédiate, la vraie preuve de sens intime, qui vient d'être développée, n'est autre chose que l'analyse même de la notion.

On peut y joindre la *preuve de sens commun*, ou la manifestation naturelle, spontanée, des principes de l'âme humaine par les mœurs, les institutions sociales, etc. Le sens commun ne supplée point à la réflexion intérieure, mais il peut servir à confirmer les vérités qu'elle découvre. Or, nous disons qu'il confirme notre analyse, en d'autres termes, qu'il témoigne également contre le fatalisme et contre l'indifférentisme.

1° Dans tous les temps, dans tous les lieux, les hommes se sont reconnus des agents responsables ; ils ont distribué entre eux le blâme et l'éloge, distingué le mérite et le démérite, éprouvé le remords ou goûté la joie d'une bonne conscience, établi des récompenses pour la vertu et des peines pour le crime. Voilà des faits naturels, universels ; pourraient-ils s'expliquer en l'absence de libre arbitre ?

Les fatalistes ont essayé de résoudre la difficulté. Quoiqu'on n'accorde point, disent-ils, le libre arbitre aux animaux, on les gouverne par les punitions et les récompenses ; quelquefois on les immole, on expose leurs cadavres, exactement comme dans la justice humaine. Le fatalisme triomphe de ces analogies ; mais qui ne voit combien elles restent superficielles ? La question n'est pas d'expliquer un effet isolé des peines et des récom-

penses, mais de rendre compte des idées et des sentiments moraux qui en accompagnent l'application dans les sociétés humaines. Or, qu'on essaye de concevoir quelque mérite ou démérite dans la machine que meut la vapeur, dans la pierre qui tombe, dans le tigre qui déchire sa proie : si l'on ne reconnaissait point chez l'homme un autre principe de détermination, ferait-on usage de l'éloge ou du blâme soit pour soi-même, soit envers les autres? Pourtant ce sont là des idées tellement inhérentes à l'esprit humain que, dans la pratique de la vie, le fataliste oublie ses systèmes pour s'y conformer.

La croyance à la fatalité ôte la différence essentielle du vice et de la vertu ; elle tend à engourdir la volonté, à éteindre l'ardeur pour le progrès individuel ou social. Que l'on compare les orientaux, courbés sous le fatalisme, avec les peuples chrétiens, nourris dans le sentiment de la liberté, et que l'on décide de quel côté se montrent les fruits d'une opinion vraie.

2° D'autre part, contrairement au principe de l'indifférentisme, on a toujours cru à l'influence des bons et des mauvais conseils, et formé des conjectures sur les résolutions des hommes. Les sages embrassent dans leurs prévisions les destinées des empires, et nul ne peut marquer dans cette voie la limite de l'intelligence. Qui attendrait au hasard d'un égoïste le dévouement, une lâcheté d'un Régulus, une faiblesse d'un Caton ? La statistique ne démontre-t-elle pas que, dans un état de civilisation

donné, les crimes et les délits se reproduisent avec une constante régularité? Enfin, le principe fondamental du christianisme, selon lequel l'homme déchu est plus porté au mal qu'au bien et appelle un réparateur, ne suppose-t-il pas également que les prédispositions de l'âme influent sur tous ses actes, sans supprimer le libre arbitre?

VII. — Supériorité de la volonté humaine comparée aux forces de la nature ; son imperfection et ses bornes quand on l'estime en elle-même.

Pour se connaître, il faut savoir non-seulement quelle nature on possède, mais à quel degré on la possède et le rang qu'elle vous assigne ; autrement, on s'expose à se placer trop haut ou trop bas, ce qui est contraire à la vraie sagesse aussi bien qu'à la bonne conduite de la vie.

Quand, au sortir du monde physique, on pénètre dans le monde spirituel, la première chose qui frappe, c'est son excellence ; la supériorité est en effet éclatante, et déjà nous en pouvons juger par la différence des forces dont l'un et l'autre monde sont animés. Certes la nature physique, telle que la science moderne commence à la dévoiler, offre un vaste sujet d'admiration, principalement dans les règnes où la vie déploie ses richesses; mais de ces curieuses merveilles à la liberté, à la souveraineté, quelle distance infinie ! Si l'animal tire en grande partie de lui-même le principe de ses actes, il n'en aperçoit

point la loi ; il n'a point le mérite, ni la jouissance intime, sublime, de s'y conformer librement. Le développement de ses organes mesure sa puissance, et il est enchaîné à des conditions d'âge, de régime, de climat, que la volonté humaine ne reçoit point en elle-même, quoiqu'elle en puisse subir le contre-coup.

De ce côté nous nous estimons à bon droit supérieurs, nous nous sentons d'un autre ordre. Mais dans cet ordre plus élevé, que sommes-nous, et quel jugement définitif devons-nous porter de nous-mêmes ?

Comme puissance, énergie, cause libre, comme productrice du bien, la volonté humaine, quand on la considère attentivement, apparaît imparfaite, défectueuse, limitée de toutes parts.

La vraie puissance, prochaine, complète, celle à laquelle il ne manque que le vouloir, est chez nous bien bornée ; presqu'en tout notre pouvoir est éloigné, dépendant : pour passer à l'acte, notre volonté a besoin d'excitation, de secours, d'un certain état de l'organisme et le plus souvent du concours de nos semblables. Donc elle n'est pas cause absolue, tirant tout d'elle-même ; elle n'offre point le type parfait de la spontanéité. Combien il s'en faut que notre destinée soit uniquement en notre pouvoir !

Si maintenant je regarde la fin naturelle du vouloir, qui est la production de l'être ou le bien, non-seulement il ne m'est pas donné d'atteindre d'un seul coup à la perfection, mais je ne fais pas toujours le peu de bien

qui est en ma puissance. Moi, que ma nature appelait à l'impeccabilité, je viole la loi de mon être, je me dégrade par le mal ; esclave du vice, je traîne misérablement une souveraineté en ruine.

Que suis-je donc, et quel abîme que ma présente condition ? Dans le passé s'ouvre un autre abîme, celui de mon origine. Je ne me souviens pas d'avoir toujours été, et comment aurait existé toujours celui qui n'est pas même assuré d'un seul moment dans l'avenir ? Entre deux infinis qui m'échappent également, je saisis à peine un présent fugitif, et il me semble que toute la réalité de mon être chancelle.

Moi, tout à l'heure si plein de l'excellence de ma nature, si fier de ma supériorité sur les forces non pensantes, je reste accablé de mon imperfection, de ma faiblesse, de ma caducité ! Étrange lumière ! qui donc, dans ma pensée, me convainc ainsi de néant ?

VIII. — Dieu présent dans le vouloir. Union naturelle de la volonté humaine et de la volonté divine.

Je ne possède point la toute-puissance, la toute spontanéité, la suprême liberté, la perfection : je ne le vois que trop et ce serait folie de le méconnaître. Cependant ces choses excellentes que je ne puis m'attribuer, elles me servent continuellement pour agir et penser, du moins quand je fais le bien ; et ce n'est que par leur présence en moi que je peux me juger tel que je suis.

Tout acte de la volonté, d'où résulte un bien, si petit qu'il soit, exige nécessairement l'impression actuelle du bien absolu, par conséquent le concours d'une volonté souverainement parfaite. Que se passe-t-il en effet dans un acte de bon et franc vouloir? Avant l'acte, je tends au bien sans le posséder encore, et tout bien se mesure par la perfection ; il faut donc, pour que l'acte se forme, que la perfection me sollicite, m'attire dès la conception du projet ; qu'elle m'éclaire dans la délibération pour apprécier les espèces et les degrés de bien ; enfin, qu'elle me fixe dans la résolution : car si, à un moment quelconque de son évolution interne, ma volonté s'écarte de la perfection, l'acte est manqué ; le bien ne peut se produire. Mais qu'est-ce qu'une perfection ainsi agissante et gouvernante au dedans de moi, sinon une volonté parfaite qui soutient et vivifie la mienne? Assurément ce n'est point une puissance physique, c'est la plénitude même de la puissance spirituelle qui influe sur moi ; et j'atteins un nouvel ordre de réalité, autant élevé au-dessus de moi que je m'élève moi-même au-dessus des forces de la nature.

Je ne suis pas seul dans la pensée! Avec ma volonté concourt efficacement la volonté toute-puissante, toute spontanée, toute bienfaisante : type suprême de l'énergie, de la cause, de la liberté ; moi sublime, personnalité incomparable, Dieu ! La science l'atteint, et jette l'ancre de la certitude. Il se découvrira avec la même clarté dans la connaissance et le sentiment.

L'union avec la volonté divine est l'état normal, naturel, de la volonté humaine, nul bien ne pouvant s'accomplir hors de cette union. Dieu en toute œuvre bonne est l'auteur principal. Vouloir le bien, c'est agir par lui et avec lui ; vouloir le mal, c'est se détacher de lui, et montrer tristement ce qu'on peut seul et sans lui. Voilà le ferme fondement de mon activité et de tout mon être.

Je sais maintenant où je trouverai ma première et ma vraie origine. Là tout prend sa source ; là s'enracine toute force spirituelle ou physique ; car la caducité qui se décèle en moi se montre plus visible encore dans les forces non pensantes, non repliées sur elles-mêmes ; la nature entière réclame un tout-puissant appui. Quelle n'est donc pas la vigueur invincible de cette volonté souveraine qui actualise toute force et pour ainsi dire puissantifie tous les êtres !

Devant cette absolue perfection, je m'anéantis ; mais en s'unissant à elle, mon être se raffermit, se relève. Que de grandeur dans une pareille union ! Au fond, je ne m'étais pas abusé sur la dignité et l'excellence de ma nature.

Avec la connaissance de Dieu commence à se déterminer la réelle connaissance de soi-même. L'esprit humain prend sa vraie place, entre les corps et Dieu : libre, mais ne se suffisant pas à lui-même, et trop certain, s'il voulait tout tirer de soi, de n'en tirer que le mal et le néant.

CHAPITRE III.

L'INTELLIGENCE ET LE VRAI.

I. — De l'intelligence en général. Connaissance du moi; conscience et sens intime. Je pense, donc je suis.

L'activité de l'esprit étant essentiellement une, déjà l'intelligence se montre dans l'exercice de la volonté, et en particulier elle est visible dans la délibération. Mais jusqu'ici nous n'avons fait que l'entrevoir au service d'une autre faculté; il est temps de l'étudier dans ses actes propres, qu'on appelle en général *connaissances;* et non-seulement dans ses actes passagers, mais surtout et avant tout dans son fond permanent ou les éléments intelligibles qui la constituent.

Se connaître et connaître les autres objets forme toute la vie intellectuelle; il faut expliquer cette double connaissance, en la ramenant aux mêmes principes.

Et d'abord, se connaître à quelque degré, se connaître continuellement est naturel à un esprit. De l'enfant ou de l'ignorant au plus profond philosophe, la différence ne saurait être que du plus au moins. Même quand je connais les autres objets, les animaux, les plantes, les astres, je ne cesse pas de me connaître d'une certaine manière; car je sais au moins que c'est moi qui connais. Ainsi j'ai de moi-même une connaissance intime et con-

tinuelle. C'est ce qu'on appelle *conscience*, dans l'acception générale ou métaphysique du mot, et quelquefois *sens intime, sentiment intérieur;* mais ce dernier terme indique plutôt l'amour de soi, inséparable en effet de la connaissance. Approfondissons cet essentiel et éminent attribut de l'esprit.

J'existe, et je sais que j'existe ; j'agis, et je sais que j'agis. Telle est ma nature, et je ne conçois pas que je puisse agir, exister, sans savoir que j'agis, que j'existe. Exister sans le savoir me paraîtrait un néant ou du moins une dégradation. Être et connaître sont pour moi deux choses inséparables ; la connaissance de mon être ne se produit point comme quelque chose d'accidentel ou de surajouté à mon être : incessamment elle en émane sans s'en détacher. C'est pour ainsi dire l'être qui se reproduit, qui se représente lui-même pour se contempler. Le langage, dans ces mots : *Je me connais*, rend bien la reproduction ou réduplication de l'être dans la conscience. Le moi y reparaît deux fois. Qui est-ce qui connaît ? C'est moi : *sujet* de la connaissance. Qui est-ce qui est connu ? C'est moi : *objet* de la connaissance. Moi sujet, moi objet, c'est toujours le même fond de réalité. Mon être jouit d'une intelligibilité essentielle, au moins pour soi.

Quand je parle de mon être, j'y comprends mes propriétés, mes actes, tout se qui se passe en moi. Tout se reproduit, se représente ; tout est accompagné d'une force de réflexion pour se saisir soi-même ; ou, si l'on

vent, tout se revêt d'une lumière intérieure qui rend l'être visible, transparent, essentiellement intelligible.

L'être, les propriétés et les opérations d'un esprit diffèrent essentiellement de l'être, des propriétés et des opérations des objets physiques. Chez ceux-ci les propriétés existent simplement ; même chez les animaux, si elles se sentent, elles ne se saisissent pas, ne se contemplent pas sentantes. Au contraire, les propriétés spirituelles existent doublement en quelque sorte ; elles sont, et elles sont intelligibles par soi ; elles sont, et elles représentent ce qu'elles sont.

L'inséparabilité en soi de l'être et de la connaissance a été fortement exprimée par Descartes dans sa célèbre proposition : Je pense, donc je suis ; *Cogito, ergo sum.* C'est une des bases impérissables de la philosophie. Réciproquement, un esprit peut dire : Je suis, donc je pense.

II. — Connaissance du non-moi. Des propriétés de l'esprit comme éléments intelligibles universels ou idées.

En second lieu, je connais les êtres autres que moi ; ils sont aussi reproduits, représentés dans la pensée, et ils le sont encore à l'aide de mes propriétés : celles-ci ne sont pas seulement intelligibles pour soi, elles jouissent d'une intelligibilité ou vertu représentative universelle. Ici se découvre l'unité profonde de la connaissance, sans laquelle on n'entend rien à la constitution de la pensée.

Si la connaissance du non-moi ne s'opère pas, ne peut pas s'opérer sans la conscience ou la connaissance du moi, c'est déjà la preuve que les deux connaissances ont un fond commun. Plus on y réfléchit, plus on voit cette communauté s'étendre et se généraliser. On dit des objets autres que l'esprit, des pierres, des plantes, des animaux, qu'ils existent, qu'ils ont une nature ou essence, des qualités, des propriétés; qu'ils sont causes, effets, etc.; or, apparemment les mêmes termes ne sont pas employés pour signifier des choses différentes, et, par exemple, l'être de l'esprit et l'être des animaux, des plantes, ont quelque chose d'identique en tant qu'être. Personne n'en doute, et toutes les langues humaines attestent cette identité. N'indique-t-elle pas que les moyens de connaître sont toujours et invariablement les mêmes?

Qu'il s'agisse de connaître l'objet le plus différent de l'esprit, encore faut-il qu'il soit intelligible dans ce qui le constitue. Or, qu'est-ce qu'être intelligible, sinon avoir un rapport à l'esprit, y trouver sa raison, sa mesure, pouvoir être compris par lui? Il n'est rien qui n'offre ce rapport, parce qu'il n'est rien que l'esprit n'embrasse dans l'unité de sa nature. Un esprit est un monde supérieur; concentrant les autres réalités dans la sienne, il trouve en soi de quoi les reproduire, les imiter exactement par la connaissance. Il pourra, par exemple, dans son être et dans son activité propres, contempler tous les genres, tous les degrés inférieurs

d'être et d'activité, lesquels lui représenteront autant de divers objets. Que si l'esprit de l'homme, ne possédant point toute réalité, ne trouve point en soi une vertu représentative absolument universelle, nous verrons bientôt à quelle source il emprunte ce qui lui manque. Toujours est-il que ses propriétés ne lui servent pas seulement à se connaître soi-même, mais aussi à connaître les autres objets ; elles ont quelque chose de *général* ou d'universellement représentatif. « C'est une merveilleuse propriété de l'entendement, remarque Bossuet, de pouvoir se rendre conforme à tout ce qui est, en formant sur chaque chose des propositions véritables ; et dès là qu'il peut, en quelque manière, se rendre conforme à tout, il paraît qu'il est bien d'une autre nature que les autres choses qui n'ont point cette faculté (1). »

Cette faculté résulte de ce que l'esprit, dans son existence supérieure, trouve la mesure, les *raisons* ou rapports des autres choses. De là vient le terme de *raison* pour désigner la faculté de connaître ; le mot *pensée*, de *peser*, évaluer, offre un sens analogue.

Comme renfermant les raisons des choses et constituant les éléments intelligibles universels ou le moyen général de la connaissance, l'être et les propriétés de l'esprit s'appellent *idées*, d'un mot grec qui signifie *voir ;* par ce terme emprunté, comme celui d'*entendement*, aux sens les plus nobles, on exprime leur intelligibilité

(1) *Logique*, liv. II, chap. XI.

essentielle. La substance entière de l'esprit peut être envisagée comme une idée unique, embrassant, résumant toutes les autres.

Quoique l'expression d'idée, comme la plupart de celles qui désignent les choses de l'âme, soit prise de l'ordre sensible, elle ne doit point y enfermer nos pensées, mais les porter bien au delà. Avoir l'idée d'une chose, ce n'est point en avoir une image, en tracer la figure dans le cerveau, c'est en connaître la nature ; et connaître la nature des choses, c'est en saisir le rapport, le plus ou moins d'analogie avec la nature spirituelle, prise pour terme de comparaison. Nous y rapportons les genres, les espèces, les individus; nous nous formons une sorte de hiérarchie des êtres, selon leur proximité de ce type. Pourquoi tout le monde juge-t-il la vie de l'animal plus parfaite que celle de la plante? Pour peu qu'on y réfléchisse, on sentira que c'est en définitive parce qu'elle offre un reflet moins éloigné de la vie supérieure que chacun contemple en soi. Celle-ci est le type unique, l'idée générale de la vie, le moyen de connaître la vie des autres êtres. De même, l'activité de l'esprit, comme essentiellement intelligible, devient idée générale d'activité ; l'unité de l'esprit devient idée générale d'unité, et ainsi du reste. Si par impossible une pierre pensait, la pesanteur deviendrait pareillement en elle idée de pesanteur.

Ainsi les propriétés de l'esprit servent à former les idées de tous les objets, et les idées des objets sont réel-

lement des propriétés de l'esprit. S'il en était autrement, les objets resteraient d'un côté, et la pensée de l'autre, séparés par un abîme.

III. — Double source de la connaissance, raison pure et raison appliquée, ou expérience.

Pour connaître, soit le moi, soit le non-moi, il faut des idées, des propriétés-types servant à mesurer toutes choses. Mais suffit-il à l'esprit de réfléchir sur ses idées ou de regarder en soi, pour en tirer toutes les sortes de connaissances? Par exemple, pourra-t-il y lire écrite d'avance l'histoire du monde, les annales des peuples, la suite des révolutions de la terre et du ciel?

Dans la vie spirituelle, le connaître suit inséparablement l'être et l'agir. Or, de l'analyse de la volonté il résulte que l'esprit peut se saisir, soit indépendamment des actes particuliers, dans son fond permanent, formé de l'ensemble de ses possibilités et propriétés; soit dans ses diverses actions particulières, dans son être en quelque sorte transitif et historique. Le premier est proprement ce qu'on appelle l'*essence*, la nature de l'esprit; et le second, son *existence*.

Cette distinction s'applique aux êtres non pensants comme à la pensée, et détermine dans la connaissance deux ordres très-différents, qu'il importe de ne pas confondre.

La différence est frappante, même pour la connais-

sance du moi. En effet, l'essence embrassant les éléments invariables de l'esprit, en qui se concentrent les raisons des choses, il ne faut qu'une puissante réflexion pour en avoir la science ; et si la raison était assez vigoureuse, cette science pourrait se former instantanément et d'un seul coup. Au contraire, l'existence du moi ne se déroule et ne peut être aperçue que successivement, selon le cours de la vie, selon nos bonnes et nos mauvaises résolutions. La contemplation de notre essence pure nous découvrira une infinité d'actes et de rapports possibles ; mais, quant à notre histoire réelle, c'est l'action même qui nous l'apprendra : c'est ce que la conscience ou le sens intime nous fait éprouver et que le souvenir conserve. Le premier genre de connaissances ne suppose que l'usage des seules idées ou la raison repliée sur soi : c'est ce qu'on appelle la *raison pure;* le second genre, étant fondé sur ce que nous éprouvons et qui arrive en nous-mêmes, nous montre la raison mêlée pour ainsi dire à la vie et en suivant le développement : c'est ce qu'on appelle la *raison appliquée* ou l'*expérience;* et il s'agit ici d'abord d'*expérience intérieure.*

La distinction entre l'ordre de l'essence et l'ordre de l'existence se produit plus saillante encore, quant à la connaissance du non-moi. La vertu représentative de l'esprit lui permet de concevoir, dans l'unité de sa nature, une infinité de natures inférieures ; et même, les actions répondant aux natures, il pourra se représenter,

sur le modèle de ses propres actes, une infinité d'actions et de rapports possibles. Mais nous restons par là dans le domaine de la raison pure, et nous n'acquérons point la connaissance que tel ou tel fait arrive ou est arrivé, ni même que telle nature, telle espèce d'être subsiste réellement hors de nous. Il faut une action des choses sur nous, qui détermine une nouvelle application de la raison ou l'*expérience extérieure*. L'expérience ne dispense pas de voir en soi, de consulter et d'employer les idées, puisque hors d'elles rien n'est intelligible ; elle fait seulement que les idées sont perçues à tel ou tel degré, combinées de telle ou telle manière; et ces perceptions, combinaisons déterminées, représentent alors les natures réellement existantes et leurs opérations effectives.

Ainsi, qu'il s'agisse de connaître le moi ou le non-moi, il existe deux sources principales du savoir humain et deux ordres de connaissances distinctes. La raison pure ou la seule réflexion sur les idées que concentre la nature pensante, nous donne les *connaissances rationnelles* ou *pures*, nommées encore *à priori*, c'est-à-dire antérieures aux faits ; l'expérience soit intérieure, soit extérieure, la réflexion provoquée par quelque action particulière, nous donne les *connaissances expérimentales* ou *appliquées*, nommées aussi *à posteriori*, c'est-à-dire postérieures aux faits. C'est le même fond de raison qui porte les unes et les autres; ce sont les mêmes idées qui les constituent radicalement.

IV. — Observations sur l'étendue donnée au terme d'idée. Distinction de l'idée en soi et de la perception de l'idée, soit actuelle, soit conservée dans la mémoire.

Dans l'usage ordinaire, les connaissances en général, et surtout celles qui regardent l'essence, portent souvent le nom d'*idées*. C'est une extension du mot qui n'a rien que de conforme à l'analogie du langage, puisque les connaissances viennent des idées, en forment le développement. Sans restreindre arbitrairement les termes, il est essentiel de distinguer les idées en soi de la *perception intellectuelle*, ou de l'usage que l'esprit en fait pour connaître.

On pourrait comparer les idées en soi aux lettres de l'alphabet. A l'aide d'un petit nombre de caractères, on parvient à figurer tous les mots, les phrases, les discours; et les combinaisons effectuées, si nombreuses qu'elles soient, n'empêchent pas d'en créer de nouvelles. Ainsi, avec ses idées, l'esprit, ouvrier infatigable, compose incessamment toutes sortes de productions intellectuelles.

Les idées en soi passent dans les perceptions ou connaissances actuelles, sans s'y épuiser. Les perceptions naissent et meurent; elles changent, elles se poussent l'une l'autre comme des flots mobiles : les idées en soi subsistent fixes, invariables dans l'esprit, dont elles sont les propriétés. Que je médite à plusieurs reprises sur l'unité et le nombre, j'aurai pour objet

constant de mes réflexions une seule et même idée d'unité et de nombre, partie intégrante de mon être spirituel; mais j'en aurai pu tirer mille perceptions diverses.

C'est donc une grave erreur de soutenir, comme les adeptes de l'école écossaise, que l'idée n'est rien de plus que « l'acte de l'esprit qui connaît » (1). Alors, avec quoi l'esprit connaît-il, et comment pourrait-il connaître sans éléments intelligibles permanents? Où serait le lien, la base commune des diverses connaissances; et si elles ne tiennent point au fond de l'esprit, comment seraient-elles conservées dans la mémoire? Croire que les idées n'existent qu'au moment où elles se montrent, c'est réduire la pensée à des conceptions fugitives; la faire variable, intermittente comme celles-ci; briser la continuité de la vie intellectuelle, rendre la perception même, comme le souvenir, impossible. Cette erreur, désignée sous le nom de *conceptualisme*, est mortelle à la philosophie; car elle supprime la pensée comme réalité substantielle.

En résumé, le nom d'*idées* convient par excellence aux idées en soi, dont Platon a pu dire qu'elles sont au dessus de l'intelligence ou même qu'elles la précèdent, au moins d'une priorité de raison, puisque seules elles la rendent possible. Ce terme s'applique ensuite par

(1) Royer-Collard, *Fragments*, dans les *Œuvres de Reid*, traduction française.

dérivation, soit aux connaissances actuelles, soit même aux connaissances antérieurement formées que la mémoire conserve comme à l'état latent. Quand on a bien saisi la distinction et l'analogie des choses, on reconnaît sans peine en quel sens le mot est tour à tour employé.

Il nous resterait à montrer que si toutes les connaissances se composent foncièrement des mêmes éléments intelligibles, elles se produisent aussi selon la même forme, et que cette forme essentielle de la pensée, à laquelle toutes les autres se ramènent, est le *jugement ;* mais l'analyse des opérations de l'intelligence trouvera plus convenablement sa place dans une autre partie de ces recherches.

V. — De la vérité et de l'erreur.

Quand on pense, nécessairement on pense à quelque chose ; il n'y a point de pensée sans objet, et le but de la pensée est de reproduire fidèlement la réalité des objets. Penser ce qui est comme il est, c'est le *vrai.* Platon et Aristote ont dit : Le vrai, c'est ce qui est ; définition souvent répétée depuis, mais qui n'est pas tout à fait exacte. Le vrai n'est pas seulement l'être ; c'est l'être pensé, je veux dire réellement ou parfaitement pensé, pensé comme il est. Le vrai offre la conformité parfaite, par conséquent l'union intime, la pénétration mutuelle de l'être et de l'intelligence ; tellement que

l'être soit tout entier déterminé, mesuré par l'intelligence, l'intelligence remplie tout entière par l'être.

Dans la production de la vérité, il se dégage comme une lumière intérieure, l'*évidence*, qui en atteste la présence, qui ravit l'esprit et fixe son adhésion. De là une jouissance intime, le repos de l'intelligence dans la vérité, la *certitude ;* état qui marque la fin de l'opération intellectuelle et où apparaît une autre faculté de l'esprit, la faculté d'aimer.

Naissant de l'intime union de l'être et de l'intelligence, la vérité suppose que l'être et l'intelligence sont de même nature. Telle est la condition générale, métaphysique, de la vérité, de l'évidence et de la certitude. Elle est visiblement remplie dans la connaissance du moi, où l'on ne peut méconnaître l'identité absolue de l'être et du savoir ; mais elle ne l'est pas moins dans la connaissance du non-moi, puisque cette connaissance s'opère aussi par les idées, c'est-à-dire par l'être même de l'esprit, objet immédiat de toute connaissance. L'être connaissant et l'être connu, le sujet et l'objet, ne cessent pas de se trouver dans le plus étroit rapport et de pouvoir se mesurer exactement. L'esprit est essentiellement un sujet-objet, une intelligence munie des moyens de connaître par la possession des intelligibles, tirant de soi tous les éléments de ses connaissances.

Si l'on sépare radicalement l'intelligence et l'intelligible, on ne peut plus expliquer la connaissance ; on perd jusqu'à l'idée de la vérité. Le philosophe Kant en

est un exemple. Il fait de l'intelligence une faculté nue et vide, qui attend du dehors les moyens de fonctionner ou les matériaux de la pensée ; il en résulte que l'intelligible et l'intelligence, ou, comme il dit, la *matière* et la *forme* de la connaissance, venant de deux sources différentes, n'ont plus de lien, de nature commune ; dès lors le problème de la connaissance est insoluble, et Kant devait aboutir, et aboutit en effet, à un irrémédiable scepticisme.

L'être et l'intelligence s'appelant, se joignant l'un l'autre par leur fond identique, la vérité apparaît comme le fruit naturel de la pensée. Penser et penser le vrai semblent une seule et même chose. Qu'est-ce donc que le contraire du vrai, le *faux* ou l'*erreur*, et comment peut-il se produire? L'erreur, mal de l'intelligence, est mystérieuse comme tout mal. On répète aussi, après Platon et Aristote, que le faux, c'est ce qui n'est pas ; mais l'erreur n'est point le pur néant, de même que la vérité n'est pas simplement l'être. Si l'on prend la connaissance comme une génération intérieure, l'erreur en sera pour ainsi dire l'avortement. Elle implique confusion et méprise ; c'est le réel pensé comme non-réel, le non-réel pensé comme réel : fatal divorce de l'être et de la pensée.

Au moment où l'erreur se produit, l'esprit abusé y croit comme à la vérité ; par conséquent il se forme en lui une évidence imaginaire et une trompeuse certitude ; mais c'est un repos nécessairement instable. Tôt

ou tard l'édifice élevé sur ces bases croulera : la vérité seule est immuable, éternelle.

L'intelligence est amie de l'être; elle ne s'attache irrévocablement qu'à la réalité. C'est sa nature de chercher le fond des choses, et son besoin, de les voir comme elles sont. Adhérer à la réalité est la force de l'esprit. Il est une science fausse qui s'égare dans les apparences, qui se repaît de mots, de chimères, et dégénère en scolastique : la vraie science vit de réalités, et les premières réalités, ce sont les idées, objet de la philosophie.

VI. — Supériorité de la raison humaine sur la sensibilité perceptive des animaux. Distinction radicale des idées et des images.

Nous avons maintenant, comme nous l'avons fait pour la volonté, à fixer la place et le rang de l'intelligence humaine.

Une incontestable supériorité de nature lui revient sur la sensibilité représentative ou perceptive que certains naturalistes appellent l'*intelligence des animaux*. Presque jamais on ne distingue suffisamment la raison et cet attribut de l'animalité, parce que l'on confond deux choses essentiellement différentes, les idées et les images.

On lit, à l'article Idée du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire : « Qu'est-ce qu'une idée ? — C'est une image qui se peint dans mon cerveau. — Toutes vos pensées sont donc des images ? — Assurément. » Voilà

qui est net, mais c'est la négation de la raison et de la philosophie. Plus d'une fois nous avons touché la question en passant, il faut maintenant la traiter à fond.

On sait que les animaux reproduisent dans leur centre nerveux les formes et les qualités des objets qui les impressionnent, et que leur cerveau en conserve la trace : c'est cette reproduction qu'on appelle *représentation sensible* ou *image*. L'homme, qui n'est pas un pur esprit, trouve aussi dans son cerveau ces sortes de représentations : sont-ce là les idées, et pour penser suffirait-il d'avoir une représentation quelconque des choses? Mais, à ce compte, un miroir aussi serait intelligent.

Nous allons prouver que, loin de constituer la pensée, les images n'appartiennent en aucune sorte à la vie intellectuelle ; ce qui sépare radicalement la spiritualité et l'animalité.

Et d'abord, il est évident que les idées des choses spirituelles, comme le droit, l'honneur, le moi, le vrai, le faux, n'ont rien de commun avec des images, des représentations cérébrales. Pour les objets sensibles eux-mêmes, c'est tout autre chose de les penser par les idées ou de s'en faire des images, d'en avoir la science ou d'en avoir la sensation. L'animal est affecté par la lumière, le son, l'électricité : soupçonne-t-il les théories par lesquelles on les explique, c'est-à-dire les idées que le physicien s'en forme? Ainsi, même à l'égard des corps, sentir et connaître sont deux opérations absolument différentes.

« Prenons ce morceau de cire : il vient tout fraîchement d'être tiré de la ruche, il n'a pas perdu encore la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, il est maniable, et si vous frappez dessus, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps se rencontrent en celui-ci. Mais voici que, pendant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évapore, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente ; il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on manier, et quoique l'on frappe dessus, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle encore après ce changement? Il faut avouer qu'elle demeure ; personne n'en doute, personne ne juge autrement. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, sous l'odorat, sous la vue, sous l'attouchement et sous l'ouïe, se trouvent changées, et que cependant la même cire demeure... Il faut donc demeurer d'accord que je ne saurais pas même comprendre par l'imagination ce que c'est que ce morceau de cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le comprenne. Je dis ce morceau de cire en particulier ; car pour la cire en général, il est encore plus évident. Mais quel est ce morceau

de cire qui ne peut être compris que par l'entendement ou par l'esprit? Certes, c'est le même que je vois, que je touche, que j'imagine, et enfin c'est le même que j'ai toujours cru que c'était au commencement. Or ce qui est ici grandement à remarquer, c'est que sa perception n'est point une visiou, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle et dont elle est composée (1). »

Il est donc rigoureusement certain que la première et la plus simple vérité, celle de l'existence des objets, n'est point comprise dans la sensation que nous en avons. Il en est de même des rapports que nous découvrons entre ces objets. « On ne peut nier qu'apercevoir les proportions, apercevoir l'ordre et en juger, ne soit une chose qui passe les sens. Par la même raison..., il appartient à l'esprit, c'est-à-dire à l'entendement, de juger de la beauté, parce que juger de la beauté, c'est juger de l'ordre, de la proportion et de la justesse, choses que l'esprit seul peut apercevoir (2). »

Ainsi, rien de plus différent que de saisir les corps et

(1) Descartes, *Méditation II*.

(2) Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, 8. — Conf. Platon, le *Théétète*.

leurs propriétés par l'esprit, d'en avoir l'idée ; et de les saisir par les sens, d'en avoir l'image : différence qu'on peut encore envisager sous un autre rapport. Les sens, se bornant à l'impression actuelle, saisissent les objets par parties, désunis, isolés ; la pensée en montre le rapport à soi et aux autres objets, elle en découvre les raisons d'être et l'ensemble. Nous ne dirons pas cependant avec quelques philosophes que les sens perçoivent le particulier, et la raison, le général ; car les sens, à proprement parler, ne perçoivent rien comme la raison ; et la raison, ainsi qu'on le verra ailleurs, perçoit le particulier comme le général, et les perçoit l'un par l'autre. Mais le sens est en effet infiniment plus borné que la raison.

Les idées et les images ne diffèrent pas moins profondément, quant à leur mode de formation. Quoique l'esprit porte en soi tous les matériaux de ses connaissances, que de temps et de peine il lui faut pour en tirer des conceptions claires et étendues ! Qui pourrait se flatter d'avoir saisi pleinement une seule idée ? Au contraire, les images, dont les matériaux sont aussi innés à l'organisme, se forment presque instantanément et sans travail, aussi bien chez l'homme que chez les animaux ; ou du moins, s'il faut quelque éducation des sens, elle se fait spontanément et d'elle-même, et s'achève par le seul développement normal des organes. Pour avoir l'image d'un arbre, d'une plante qu'on n'a pas encore vue, il suffit d'ouvrir les yeux ; mais l'acquisition de la science est autrement difficile.

Enfin, les idées et les images, que l'homme rassemble en vertu de sa double nature, ne sont nullement en soi inséparables. L'animal voit, entend, touche, goûte, flaire, et souvent mieux que l'homme : il ne connaît ni les objets ni les sensations, il n'a la science ni des uns ni des autres ; les vérités physiques ou physiologiques ne lui sont pas moins inaccessibles que les vérités métaphysiques. Impénétrable à l'animal, le monde des idées commence au delà des sens et de l'imagination ; il faut les dépasser, si l'on veut sonder les profondeurs de science que chacun porte en soi.

Sans doute, par suite de la liaison du physique et du moral, la sensation a sa place dans l'économie des connaissances, mais elle n'y sert que comme un moyen accidentel et extérieur. Quelque secours que l'esprit en retire pour les communications sociales et pour l'exploration de l'univers, la sensation n'est point un degré, si faible qu'il soit, de la pensée ; elle n'en est ni le commencement ni l'ébauche, elle est inférieure et d'un autre ordre. Elle peut servir à exciter certaines idées, toutes si l'on veut ; elle ne saurait en engendrer aucune.

C'est donc à bon droit que les pères de la philosophie insistent si fortement sur la nécessité de sortir des sens et de l'imagination. Tant qu'on y reste asservi, il est impossible de savoir ce que c'est qu'une idée, ce que c'est que connaître. Écoutons Bordas :

« Les mots qui composent le discours ordinaire, tous pris de la matière, y arrêtent la pensée. Ceux qui en

désignent, ou les opérations, comme *entendre*, *connaître*, *réfléchir*, *voir ;* ou les propriétés, comme *idée;* ou qui la désignent elle-même, comme *pensée* qui vient de *peser*, ont été inventés pour les actions des sens, et quelques-uns s'y appliquent encore. Aussi ne saurait-elle exprimer ce qui se passe en soi, car elle n'y trouve rien selon la signification de ces termes. Entend-elle comme l'oreille ? Voit-elle comme les yeux ? Connaît-elle comme les sens, c'est-à-dire les objets lui apparaissent-ils comme aux sens ? Pèse-t-elle comme on pèse un corps ? Comprend-elle comme les mains? Détachée de ce qui est sensible, rentrée en soi, qu'y trouve-t-elle ? Elle s'y trouve elle-même, s'y trouve seule. Que dis-je ! trouver ? On ne trouve que dans les lieux ; est-elle un lieu ? Il faudrait donc écarter aussi cette expression, et toutes, quelles qu'elles soient. Que le physique disparaisse complètement, voilà la pensée à soi. Afin de l'y rappeler, que chacun donc s'arrache à tout commerce de ses semblables, à toutes les impressions qu'il en a reçues, à tout signe. Qu'y trouvera-t-il ? Encore une fois, il lui est impossible de le manifester. Il ne pourra dire qu'il voit, la pensée n'a point d'yeux ; qu'il connaît, rien de visible n'apparaît à elle ; ni qu'il entend, elle n'a point d'oreilles ; qu'il a des idées, elle n'a point de figure, de couleur; qu'il pense, elle ne pèse aucun corps. Qu'est-ce donc que la science de la pensée ? Elle semble passer l'homme, tant qu'il a un corps, puisque, pour l'acquérir, il est obligé de rompre avec lui.

» C'est que, loin de diriger les opérations des sens, il se laisse asservir par elles. La pensée ne voit, n'entend point comme le corps ; cependant elle voit, elle entend, mais autrement et infiniment mieux que lui. Elle n'entend point les sons, mais elle entend leurs rapports, puisqu'elle les calcule. Elle ne voit point de triangle, de cercle figurés ; mais elle voit ce qui constitue le triangle, le cercle. En le voyant, elle se voit ; en l'entendant, elle s'entend : or, comme le corps, elle ne voit pas par un côté, n'entend pas par un autre ; tout entière elle voit, elle entend. Tout ce qu'elle voit, elle l'entend, et tout ce qu'elle entend, elle le voit. Tout ce qu'elle voit, entend, c'est elle-même qu'elle voit, qu'elle entend.

» Voilà la merveilleuse propriété qui la distingue. Elle est toute entendante, toute voyante, toute connaissante ou s'apparaissante, toute pesante, toute se parlante ; car s'entendre, se voir, s'apparaître, se peser, c'est se parler. Tout ce qui se rencontre véritablement, et non pas en apparence (comme les couleurs), dans les corps, est dans l'âme, mais infiniment relevé. Par quoi est-elle cela ? Demandez par quoi le cercle est rond, le carré, carré. Telle est son essence (1). »

(1) *OEuvres posthumes*, t. I, p. 12-14.

VII. — Bornes et imperfection de l'intelligence humaine. Les idées en Dieu ; union de l'intelligence humaine et de l'intelligence divine.

Quelque noble et admirable que me paraisse à bon droit ma raison, quand je la compare à la sensibilité et à l'imagination animales, je ne saurais, en la scrutant en elle-même, me dissimuler ses imperfections, ses lacunes et son infirmité. J'ai l'idée de la science parfaite, je la désire avec ardeur, mais pour sentir amèrement combien j'en suis éloigné. Je n'entends pas toutes choses, et je n'entends rien à fond, ni les autres êtres ni moi. La profondeur de mon ignorance m'effraye. J'ai connu les angoisses du doute, souvent je me suis trompé ; et rien ne me garantit à l'avenir contre l'erreur et l'incertitude.

Que suis-je donc, encore une fois ? Qui me fait devenir un juge si rigoureux et si exact de moi-même ? Avec quelle netteté, avec quelle sûreté j'aperçois l'imperfection de mon intelligence ! Mais comment l'apercevrais-je, si je ne découvrais en même temps la perfection de l'intelligence ? Car enfin, c'est une seule et même opération de se juger imparfait et d'apercevoir la perfection dont on se juge privé. Évidemment, quand je confesse mes doutes, mon ignorance, mes erreurs, j'ai l'idée présente d'une science, d'une certitude à qui rien ne manque et d'une vérité qui subsiste immuable, éternelle. Tout cela est en moi, et tout cela n'est pas moi. Voilà donc, dans ma pensée, quelque chose qui la surpasse ;

voilà des éléments intelligibles infiniment supérieurs à ceux que je possède ; voilà enfin la perfection comme idée, c'est-à-dire la raison parfaite : mesure suprême à laquelle la mienne se rapporte et doit rapporter toutes choses pour estimer tout à sa juste valeur. Ce type absolu, règle intérieure et souveraine, toujours présente à ma pensée, c'est Dieu comme intelligence.

Pour la seconde fois, il se manifeste à moi dans l'étude de moi-même. Il apporte, il communique à ma pensée la vertu représentative universelle, qui lui permet de s'étendre au delà d'elle-même et de se représenter ce qui est au-dessus d'elle comme ce qui lui est inférieur. Il est l'intelligible par excellence, car l'essentiellement intelligible est ce qui se pense simplement par soi ; or, l'imparfait se rapporte à autre chose que soi.

L'être et l'intelligence sont nécessairement proportionnés l'un à l'autre. De même que mes idées, ma raison imparfaite correspond à ma puissance bornée, qui ne renferme point tous les possibles ; de même, les idées divines, la suprême intelligence porte sur la puissance absolue, concentrant en soi toute réalité. Et maintenant je m'explique l'intelligibilité des choses. Le rapport qui fait que toute chose même non pensante est déterminée et peut être mesurée, vérifiée par la pensée, vient de ce que tout est renfermé éminemment dans la toute-puissance et la toute intelligence divines, au sein desquelles se produit l'égalité première, éternelle, uni-

verselle, de l'être et du savoir, la souveraine et infinie vérité.

Les idées humaines ne sont pas seules dans la pensée ; les idées divines les accompagnent toujours, les soutiennent et les vivifient : quiconque analysera avec profondeur la connaissance la plus simple y trouvera Dieu, car il y trouvera quelque chose de vrai, de certain et par conséquent d'immuable.

Les idées divines sont la mesure absolue, la raison dernière des choses. C'est en tenant nos idées attachées aux idées divines que nous restons dans la vérité, et l'erreur est l'inévitable partage de l'esprit qui s'en écarte. Otez cette règle suprême de nos jugements; niez la réalité de l'esprit souverain et infaillible, centre et lien de tous les esprits particuliers, chacun de ceux-ci devient la mesure arbitraire des choses, et il n'y a nulle part au monde ni vérité ni erreur.

Platon est le père de la vraie philosophie, parce qu'il a le premier reconnu les idées en Dieu comme en nous. « Il nous rappelle sans cesse, dit Bossuet, à ces idées où se voit, non ce qui se forme, mais ce qui est; non ce qui s'engendre et se corrompt, ce qui se montre et passe aussitôt, ce qui se fait et se défait, mais ce qui subsiste éternellement. C'est là ce monde intellectuel que ce divin philosophe a mis dans l'esprit de Dieu avant que le monde fût construit, et qui est le modèle immuable de ce grand ouvrage. Ce sont là ces idées simples, éternelles, immuables, ingénérables et incorruptibles, auxquelles

il nous renvoie pour entendre la vérité. C'est ce qui lui a fait dire que nos idées, images des idées divines, en étaient aussi immédiatement dérivées (1). »

L'exercice de la pensée a quelque chose d'auguste. Moi qui pense, je ne réfléchis pas seulement en moi et sur moi ; je réfléchis en Dieu et sur Dieu. Je me sers à tout instant des éléments intelligibles divins. La raison éternelle se prête à moi, mortel ; elle se livre à qui la cherche ; bien plus, elle sollicite, elle presse pour qu'on la cherche. Et, en effet, quand je cherche le vrai, je cherche ce qui est déjà, ce qui est éternellement pensé ; et je ne le chercherais pas, si la vérité elle-même ne m'excitait intérieurement, ne m'appelait à m'unir à elle. Combien donc est étroit et direct le rapport qui rattache mon intelligence et toute intelligence à la raison souveraine et parfaite !

Je ne puis pas plus douter de moi que de Dieu, de mon imperfection que de la perfection absolue, de mes idées que des idées divines ; et je ne puis pas davantage confondre les unes avec les autres. Douter que j'aie des idées en propre, serait me rendre la connaissance étrangère ; douter des idées divines, serait rendre toute connaissance incertaine, impossible. Douter de mon imperfection, me croire tout savant et tout-puissant, serait le comble de la folie ; mais douter de la perfec-

(1) Bossuet, *Logique*, liv. I, chap. XXXVII. Voy. aussi *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, nos 5-9.

tion en me jugeant imparfait, ce serait nier la mesure dont on se sert à l'instant où l'on s'en sert, ce serait se contredire ouvertement. La science de l'esprit s'asseoit sur son double fondement, Dieu et le moi, les idées en nous et les idées en Dieu.

CHAPITRE IV.

L'AMOUR ET LE BEAU.

I. — De la faculté d'aimer en général. Amour de soi et des choses différentes de soi.

Déjà, en vertu de l'indivisibilité de la vie spirituelle, nous avons reconnu la trace de l'amour dans l'exercice de nos autres facultés ; mais il faut à son tour le considérer directement et en lui-même. Pour bien entendre cette dernière forme de l'activité spirituelle, nous avons à expliquer l'amour de soi et l'amour des choses différentes de soi. Voyons d'abord, du concours des autres facultés, naître l'amour de soi, complément de l'existence intérieure.

A mesure que le moi se produit comme volonté et agit, il se détermine comme intelligence et pense son acte; à mesure qu'en se produisant réellement il fait le bien, en se connaissant exactement il conçoit le vrai. Évidemment, c'est le même fond d'activité qui se développe comme volonté et comme intelligence ; le

même fond de réalité qui se détermine comme bien et comme vrai : autrement, il y aurait rupture et non développement de l'être. La puissance et l'intelligence, le bien et le vrai, se suivent, se joignent, s'embrassent de la façon la plus étroite ; à cette condition seule, l'esprit se manifeste, produit, pense réellement : par l'union intime, l'attachement réciproque de ses éléments, son être s'achève, et il atteint le terme de son évolution.

Mais cette union n'existe pas simplement ; comme tout ce qui appartient à l'esprit, elle se redouble, se perçoit, se saisit elle-même. Il y a union et impression intime de l'union : voilà l'*amour*, le *sentiment*. L'union de deux termes n'est précisément ni l'un ni l'autre, mais quelque chose de commun à l'un et à l'autre, et qui jaillit des deux ; en sorte qu'on ne peut les concevoir pleinement sans concevoir leur rapport : tel l'amour, type de toute union, jaillit de la volonté et de l'intelligence, moins comme une faculté nouvelle que comme le lien des deux autres facultés.

Rien ne se produit dans l'esprit qui ne se rattache au centre d'émanation, rien par conséquent qui n'entraîne quelque sentiment de soi. Ce sentiment, qu'on appelle sous sa forme la plus simple *sens intime*, est donc continuel dans l'âme, comme la conscience ; et c'est ce qui fait que les termes de conscience et de sens intime se prennent parfois l'un pour l'autre. Il en résulte que tous les actes de l'esprit sont affectifs, comme ils sont tous volontaires et intellectuels, par quelque côté.

Par l'amour l'être se pénètre dans ses dernières profondeurs. Quand l'action, quand la connaissance, par impossible, pourraient s'effectuer sans l'amour, elles laisseraient l'esprit pour ainsi dire étranger à lui-même; il ne posséderait pas réellement le bien, le vrai, il n'en jouirait pas pleinement.

Comme toutes les choses ont été faites sur le modèle de l'esprit, leur existence reflète nécessairement la sienne en telle ou telle sorte. Elles contiennent aussi un lien intérieur qui relie leurs forces, leurs propriétés, leurs actes, qui en consomme la réalité. On le voit jusque dans le règne minéral par la cohésion et l'affinité; on le voit mieux encore chez les végétaux et surtout chez les animaux par une affinité supérieure. Qu'un être donc, même non pensant, soit représenté ou reproduit dans la pensée, les idées : ce qui en lui correspond à la faculté aimante, émeut naturellement celle-ci, retentit en elle et s'y trouve senti selon sa nature. Ainsi se forme dans le moi tout amour du non-moi.

Il n'est pas d'être qui n'offre ce rapport affectif ou cet *attrait;* à moins de vice ou de dépravation, tout être est aimable, désirable, comme tout être est intelligible et puissant, à quelque degré. Ajoutons que tous les êtres, par cela seul qu'ils sont tous reliés à l'esprit, se trouvent tous reliés entre eux, se tiennent et se soutiennent mutuellement. Tel est le principe de l'harmonie universelle, dont l'esprit porte et reconnaît en soi le fondement.

L'attachement pour les êtres différents de soi peut

offrir bien des degrés. D'abord, l'amour, en général, se proportionne à la réalité des objets, et de là seul il résulte que les êtres spirituels sont infiniment plus aimables que le reste. En outre, la communauté de nature et de destinée, la dépendance et les besoins mutuels établissent entre les êtres autant de liens étroits; et c'est ce qui détermine les *inclinations naturelles*, d'où nous verrons naître tous les sentiments particuliers de l'âme humaine.

En tout, l'amour s'identifie avec ce qu'il aime. « Aimer, dit Leibnitz, c'est chercher son bonheur dans la félicité d'autrui. » C'est bien là un effet de l'amour, de l'amour entre les personnes; mais Leibnitz ne s'élève pas jusqu'à l'idée première et générale. Le propre de l'amour, c'est d'unir, de rapprocher sans les confondre, soit les diverses facultés et propriétés d'un même être, soit les différents êtres entre eux. Ne dit-on pas communément que les amis ne font qu'un? Plus on aime, plus on aspire à se fondre en un seul tout avec ce qu'on aime.

Ce qui empêche, ce qui trouble ou détruit l'union, excitant la réaction de la faculté d'aimer, produit le sentiment contraire de la *haine*.

II. — L'amour, accomplissement parfait de l'activité spirituelle. De la beauté.

L'amour est la dernière faculté. L'évolution de l'activité intérieure s'achève par le retour de l'être en soi, par la réunion au centre d'émanation. L'amour consomme

tout; il est rigoureusement, comme parle saint Paul, « le lien de la perfection (1). » Là tend toute l'activité spirituelle, depuis le premier ébranlement de la puissance; là se trouverait le repos de l'âme, s'il lui était donné de se manifester pleinement, de se *parfaire* par un seul acte. A l'achèvement de l'activité, ou perfection, correspond l'achèvement de l'être, ou la *beauté*.

Dans le langage ordinaire, on emploie à peu près comme synonymes les termes de beau et de parfait et même de bien; et beaucoup de philosophes ont expressément reconnu l'identité des idées (2). Elles se tiennent en effet de près, quoique la perfection se rapporte plus spécialement à l'activité, comme la beauté à l'être : la beauté étant l'état ou la qualité de l'être dont l'activité a été parfaitement déployée. On dit une *bonne action* et une *belle action*, et quelquefois, en réunissant, une *bonne* et *belle action*. La distinction n'est que dans la nuance : la bonne action a des résultats heureux, bienfaisants; la belle action est excellente en elle-même. La bonne action porte l'attention sur l'effet; la belle action la retient sur elle-même : elle montre la fin, l'accomplissement en soi.

Pour le beau comme pour le reste, c'est dans l'esprit qu'il faut chercher le type, le modèle; là réside le vrai

(1) Col. III, 14.

(2) Voy. les témoignages dans le savant écrit de M. Paul Voituron : *Recherches philosophiques sur les principes de la science du beau*. 2 vol. Paris, 1862.

beau idéal, c'est-à-dire le beau spirituel. Comme l'amour résulte de l'intime union de la volonté et de l'intelligence, le beau naît de l'accord parfait, de l'harmonie du bien et du vrai : harmonie vivante, ordre animé, pour ainsi dire, en qui se rencontre force et mesure, énergie et règle dans le plus étroit rapport. Concevez une âme forte, que la raison dirige au bien, au vrai : elle le produit, elle l'engendre en elle et autour d'elle, et en soi elle est admirable, excellente, elle est belle ; et c'est par cette beauté intérieure, ou idée de beauté, qu'elle juge de la beauté des autres choses.

En effet les autres choses, même inanimées, ne sont belles que par un accord, une harmonie de tous les éléments de vie et de puissance qu'elles renferment, harmonie qui suppose en elles un principe d'union analogue à l'amour. Ce reflet du beau spirituel, cette image de l'amour est ce qui nous charme et nous attire dans les chefs-d'œuvre des arts comme dans les scènes variées de la nature. Partout l'amour et la beauté sont inséparables.

L'informe et le difforme, ce qui ne s'achève pas, ce qui dépérit, se défait, ou qui se fait contrairement à la loi de son être, représente le *laid*. On comprend à son tour comment le laid émane du mal et du faux, en offre la triste combinaison. La laideur n'est point primitive ; si elle dépare l'œuvre du Créateur, c'est aussi par l'avortement et la dépravation des puissances créées.

Quelques philosophes de ce siècle et du siècle dernier

ont longuement disserté sur le beau; ils en ont fait la théorie à part sous le nom d'*esthétique;* mais, faute de puiser la notion à sa vraie source, ils n'ont su ni dégager l'idée générale du beau, ni en marquer nettement les espèces.

En s'unissant à ce qui est beau et parfait sous quelque rapport, l'âme éprouve les sentiments de la *joie* et du *plaisir;* et si elle avait définitivement conquis la perfection, elle goûterait le *bonheur* ou le plaisir assuré et sans mélange, qui n'est que la perfection possédée et sentie. Comme nous sommes naturellement faits pour la perfection, nous sommes naturellement faits pour le bonheur. Mais le bonheur suit, la perfection précède : voilà ce que nous ne devons jamais oublier.

III. — Des relations de nos facultés, et des idées de relation en général. La vie spirituelle intérieure considérée dans son ensemble.

L'amour forme le lien qui rattache les divers modes de notre activité et permet d'en comprendre les rapports, les relations; ou plutôt, il est lui-même la *relation* par excellence, la source comme le type des autres; car il n'y a de relation possible que par un certain rapprochement des choses.

Isolez la volonté; que l'intelligence et l'amour cessent de l'accompagner pour l'éclairer et l'accomplir : elle n'est plus qu'une force aveugle, incapable de se posséder et de se gouverner, et qui ne saurait enfanter le

bien véritable. L'intelligence, à son tour, n'évalue l'être spirituel et ses propriétés qu'autant que celles-ci se produisent par l'activité volontaire, comme elle n'adhère à la vérité et ne se repose en elle qu'avec le concours de l'amour. Enfin l'amour suppose la volonté et l'intelligence qu'il unit, dont il reste le *rapport* commun.

Les objets respectifs de nos facultés ne sont pas moins étroitement liés entre eux. C'est, comme nous l'avons déjà remarqué, le même fond de réalité spirituelle, qui, développé par la volonté, devient le bien; mesuré par l'intelligence, devient le vrai; embrasé par l'amour, devient le beau. Le bien, le vrai, le beau, n'existent pleinement que dans leur mutuelle union.

La volonté, qui tend directement au bien, doit tendre également au vrai et au beau, puisque le même fond d'être s'y retrouve. Par une affinité de même nature, l'intelligence doit connaître aussi le bien et le beau, et l'amour jouir du bien et du vrai. Encore une fois, c'est une profonde et intime harmonie, une identité fondamentale, soit des facultés entre elles, soit de leurs objets entre eux, soit enfin des facultés et des objets mêmes.

Le langage a consacré ces mutuels rapports. Par exemple, on dit également qu'on aime le bien, le vrai et le beau, quoique le beau soit plus spécialement l'objet de l'amour. On désigne l'âme entière par les termes de pensée, de raison, d'intelligence, qui ne rappellent directement que la faculté de connaître. Quand il s'agit des effets pratiques, on prend quelquefois l'amour et la

volonté l'un pour l'autre ; saint Augustin va jusqu'à les identifier (1).

Cependant, quel qu'en soit l'enchaînement nécessaire, la distinction réelle des facultés et de leurs objets n'en subsiste pas moins. Il suffirait, pour ne pas les confondre, d'observer que la volonté va à l'action ou production, l'intelligence à la contemplation, l'amour à l'union. Notre état intérieur diffère sensiblement, et nous faisons comme trois divers personnages, suivant que nous exerçons ou notre volonté, ou notre intelligence, ou notre amour. Nous sentons aussi très-bien la différence dans nos relations avec nos semblables : autre chose est d'avoir affaire à la volonté d'un homme, autre chose d'avoir affaire à sa raison ou à ses sentiments. Commander, apprendre, aimer, ne sont point des actes de la même puissance. Ce qui achève de mettre dans son jour la distinction des facultés, c'est qu'il n'est pas rare de rencontrer, surtout parmi les personnages historiques, des hommes qui offrent l'une ou l'autre en prédominance.

De là dépend le *caractère spirituel*. A cet égard on compte les *hommes d'action*, les *hommes d'intelligence*, les *hommes de sentiment*. Quoique réunissant les mêmes éléments essentiels de la nature humaine, ils semblent composer comme trois espèces d'hommes. Certainement les combinaisons des facultés ou les caractères ne peu-

(1) *La cité de Dieu*, liv. XIV, chap. VI et VII.

vent différer plus sensiblement que dans un Richelieu, un Descartes, un Vincent de Paule.

Entre les facultés règne un *ordre*, une sorte de *progression* et même de *subordination*, qui ne rompt point l'égalité. La volonté tient le premier *rang :* elle est *principe* par rapport aux autres facultés ; la volonté et l'intelligence le sont par rapport à l'amour, qui en sort par *émanation*. Les mêmes relations existent entre les objets de nos facultés.

Ces relations, qui se découvrent dans l'esprit, sont aussi intelligibles par soi et universellement représentatives ; elles servent à connaître hors de nous les rapports analogues que les choses renferment : elles sont *idées de relation*. Tout ne doit-il pas trouver son type et sa mesure dans l'esprit ?

Nous pouvons maintenant embrasser dans son ensemble notre vie spirituelle intérieure. Du centre d'activité qui est en nous, qui est nous, émanent incessamment résolutions, connaissances, sentiments : l'être se réalise par le bien, le vrai, le beau. C'est une évolution et comme une perpétuelle génération intérieure, dont la perfection est le terme. Voilà notre vie spirituelle, et c'est aussi le type, l'idée générale de *vie*.

Dans l'unité de l'existence spirituelle, chaque faculté n'en a pas moins ses manifestations propres et en quelque sorte sa vie distincte ; ou, pour mieux dire, la vie de l'âme, comme l'âme elle-même, est à la fois une et triple. Selon les facultés qui l'expriment, elle se déve-

loppe en trois ordres, solidairement unis : la *vie active*, la *vie intellectuelle* et la *vie affective*.

L'amour marque la fin de l'activité spirituelle ; il nous reste, pour en achever l'analyse, à fixer aussi la valeur et le rang de notre faculté d'aimer, en la comparant à ce qui lui est inférieur comme à ce qui peut s'élever au-dessus d'elle.

IV. — Différence essentielle des sentiments et des passions physiques. Supériorité de la sensibilité spirituelle sur la sensibilité animale.

De ce que l'amour émane de la volonté et de l'intelligence, qui sont parfaitement distinctes des puissances animales, il s'ensuit qu'une différence non moins radicale sépare les sentiments proprement dits et les passions ou affections de l'ordre physiologique, bien que souvent les mêmes mots les désignent et que le vulgaire les confonde. En effet, tenant à l'intelligence et à la volonté, les sentiments sont éclairés et libres, tandis que les passions animales sont irrésistibles et aveugles ; elles se montrent telles, même chez l'homme, quand la force spirituelle n'y fait pas équilibre. Cette différence est fondamentale ; il en est d'autres qui tracent non moins profondément la ligne de démarcation.

D'abord, les sentiments humains, comme les idées, atteignent seuls des objets purement spirituels ; on le voit dans le sentiment du juste, du beau idéal, dans le sentiment religieux, etc. : les passions physiques non-

seulement ne peuvent dépasser les objets matériels, mais encore elles sont rigoureusement circonscrites dans chaque espèce par la nature de l'organisation.

Ensuite, lors même que les sentiments et les passions que l'homme rassemble dans sa double nature, embrassent les mêmes objets, il est toujours facile de les distinguer et de ne pas confondre ce qui vient de l'âme et ce qui vient du corps : c'est une distinction analogue à celle des idées et des images. Prenons pour exemple l'amour maternel. La femme qui est mère spirituellement et physiquement doit éprouver pour son enfant une double affection : l'une venant de l'âme, l'*amour maternel spirituel;* l'autre venant de l'organisme, et que, faute d'une meilleure expression, nous appellerons l'*amour maternel physique*. Ces deux sortes d'amours sont si bien distinctes, qu'elles peuvent être quelquefois opposées. On a vu des mères, d'ailleurs bonnes et raisonnables, éprouver pour leur nouveau-né une répugnance insurmontable, et prier même qu'on le leur enlevât pour quelque temps, de peur de succomber à des impulsions physiques de violence. De si étranges dispositions dépendent d'un trouble nerveux, lié à l'état puerpéral, et elles cessent avec lui. La mère alors redemande son enfant et le couvre de caresses ; même au moment où elle réclamait son éloignement, elle ne cessait pas de lui porter un fond d'intérêt et de veiller sur lui : elle l'aimait moralement, elle le haïssait physiologiquement. Chez les espèces animales, la femelle en

proie à une pareille aberration nerveuse, dévore ses petits, parce qu'il n'y a point en elle de principe supérieur pour résister au désordre de la sensibilité organique. Voilà bien l'analyse, prise sur le fait, de la part de l'âme et de la part du corps dans l'ordre des affections. Ajoutons que le dévouement de la mère ne connaît pas de terme; il suit l'enfant en tous lieux, durant sa vie entière, au lieu que la sollicitude maternelle chez les animaux ne survit pas à l'excitation puerpérale et aux besoins physiques de la progéniture. On opérerait sans peine la même séparation dans les autres affections mixtes de l'homme.

Les sentiments enfin l'emportent infiniment sur les passions physiques pour la profondeur et, si on peut le dire, pour l'intimité des impressions. Comment pourrait-il en être autrement? Pour l'être dénué de réflexion, tout passe, tout s'efface avec les modifications organiques; et il suffit d'un simple changement des saisons pour allumer ou éteindre les plus violentes passions de l'animal, tandis que par son élément spirituel le cœur humain tend invinciblement vers l'infini et l'immuable.

En résumé, les sentiments diffèrent, non par le seul degré, mais en nature, des affections de la sensibilité physiologique. Qu'on parle tant qu'on voudra des amours des animaux et même des plantes, on ne peut reconnaître là qu'une très-lointaine analogie avec les attachements de l'âme humaine. L'animal ne connaît pas

plus le sentiment, qu'il ne possède la raison et la liberté. Il ne porte dans ses affections, bornées à un petit nombre d'objets physiques, ni cette noblesse et cette sérénité d'un cœur qui se donne librement, ni cette volupté intime et pure, ni cette pensée d'éternel attachement qui distinguent les affections spirituelles.

V. — Imperfections et misères du cœur humain. L'amour parfait et le beau idéal absolu. Union de l'homme à Dieu par l'amour.

Autant le sentiment humain l'emporte en dignité sur la passion animale, autant, considérée en soi, notre vie affective présente aussi d'imperfections et même de désordres.

Il est inévitable que l'amour participe aux défaillances de la volonté et de la raison. Dans notre vie si agitée, si courte, si mélangée, où trouver la beauté et l'harmonie; où placer le bonheur? Plaintes éternelles du cœur humain, vous avez répondu. Que de fois on croit toucher à la félicité, on l'étreint avec ardeur; puis tout à coup l'illusion se dissipe, et le cœur se réveille désenchanté d'un vain songe! Non, je ne goûte point le bonheur pur et sans mélange, fruit de la perfection; trop souvent, au lieu de l'éclat intérieur de la vertu, je ne découvre en moi que la laideur du vice. Et pourtant, sans l'impression de l'amour parfait et du beau idéal absolu dont le rayon pénètre jusqu'à mes ténèbres, je ne pourrais même savoir que je suis malheureux et coupable. Il luit

perpétuellement dans ma pensée, ce suprême idéal, capable de ravir et d'enchanter à jamais tous les esprits. C'est en lui, c'est par lui que j'aime ; c'est lui surtout que je dois aimer ; car il est plus mon être que moi, il est plus ma vie et mon bonheur que moi. Et si j'aspire au bonheur, si je repousse le mal, le laid et le faux, si je crie du fond de ma misère, n'est-ce pas lui encore qui me sollicite par un attrait mystérieux, infini, correspondant à l'immensité de mes désirs ?

Pour la troisième fois, Dieu se découvre à moi dans la pensée. Il est le moteur intime de la vie affective, comme la force des volontés et la lumière des intelligences.

C'est la grandeur de ma destinée de m'unir à lui par l'amour, et dans cette union, d'embrasser autant que ma nature le comporte, la perfection sans mélange et sans bornes, la plénitude du bien, du vrai, du beau, et par conséquent l'existence complète, infinie, éternelle. Quel type suprême de la vie ! Quel ordre de tous les éléments ! Quelle inaltérable égalité de la volonté, de l'intelligence et de l'amour ! Quelle divine union, quelle incomparable harmonie !

Ravi au-dessus de moi-même, j'ai besoin « de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs ; de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte

ébloui, me le pourra permettre (1). » — « Beauté éternelle, non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement, qui n'est point belle dans telle partie et laide dans telle autre, belle seulement en tel temps, dans tel lieu, dans tel rapport, belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là ; beauté qui n'a point de forme sensible, un visage, des mains, rien de corporel ; qui n'est pas non plus telle pensée ni telle science particulière ; qui ne réside dans aucun autre être différent de soi, comme un animal, ou la terre, ou le ciel ou quelque autre chose ; qui est absolument la même et invariable par soi ; de laquelle toutes les autres beautés participent, de manière cependant que leur naissance ou leur destruction ne lui apporte ni diminution, ni accroissement, ni le moindre changement... Ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non plus revêtu de chairs et de couleurs humaines et de tous ces vains agréments condamnés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine (2) ! »

(1) Descartes, *Méditation III*.
(2) Platon, *Le banquet*.

CHAPITRE V.

LA QUANTITÉ ET LES IDÉES DE GRANDEUR.

I. — L'activité seule, insuffisante pour expliquer la pensée. De la quantité comme élément nécessaire de l'esprit.

Les idées qui ont pour principe l'activité et dont nous venons de présenter l'analyse, Malebranche les appelle fort bien *idées de perfection*, puisque la perfection en est le terme et les résume.

Mais l'esprit est-il seulement activité, et les idées de perfection épuisent-elles tout ce que la pensée embrasse ? C'est ce qu'il faut maintenant rechercher.

En soi, l'activité est essentiellement indivisible ; les facultés, leurs opérations, leurs objets, le sont pareillement. Qu'on essaye de diviser le moi, la volonté, l'intelligence, le bien, le beau, la vérité, et d'en prendre une fraction, une moitié, un quart, on se heurte à l'impossible, à l'absurde. Sans doute, les êtres peuvent offrir des degrés divers de bien, de beauté, de perfection, mais ce sont des degrés de qualité, qui ne peuvent s'évaluer avec une exactitude numérique ni s'exprimer rigoureusement par des chiffres. Tel est le caractère commun le plus général des idées de perfection ; elles représentent ce qui est indivisible, ce qui n'admet que des différences d'intensité et ne saurait s'évaluer en nombre.

Or, la connaissance est-elle bornée aux objets de cet ordre? Évidemment non; elle embrasse aussi ce qui est susceptible de s'évaluer en nombre, comme l'espace, le temps; le divisible n'est pas moins objet de science que l'indivisible. Mais pour que l'esprit pense les choses numérables, divisibles, il faut qu'elles aient un rapport à lui et qu'elles se trouvent comprises en lui. L'esprit pourrait-il se représenter ce qui serait étranger à sa nature? Ou pourrait-il se représenter par l'indivisible ce qui en est l'opposé, le divisible? Donc, avec les idées de perfection, il doit nécessairement renfermer des propriétés représentatives, des idées d'un genre à part, qui, ne provenant point de l'activité comme de leur principe, révèlent un nouvel élément de la nature pensante. Cet élément qui, dans son opposition, son contraste avec l'activité, se caractérise comme essentiellement inerte, par conséquent divisible sans terme : c'est la *quantité*.

Non-seulement, en ne gardant que les idées de perfection, la connaissance serait mutilée, mais les idées de perfection elles-mêmes ne se formeraient, ne se développeraient pas; l'activité, réduite à elle seule, ne subsisterait point.

En effet, l'activité ne se manifeste, ne se réalise qu'à la condition d'être en tout et rigoureusement déterminée; autrement elle ne sort pas de la simple possibilité. Je veux, je connais, j'aime, mais quoi et à quel degré? Quand même je voudrais, je connaîtrais et j'aimerais

toutes choses parfaitement et à la fois, je n'en devrais pas moins être déterminé, fixé en quelque sorte sur chacune d'elles. Or, l'activité pure, réduite à soi, pourrait-elle se fixer, se déterminer? Mais en soi elle n'est que force d'expansion; elle s'échappe impétueuse et sans règle, elle est insaisissable. Se fixer, se poser une limite, une détermination, serait changer de nature, cesser d'être activité. Donc, avec l'activité et pour la rendre effective, l'esprit doit contenir un autre principe qui fasse pour ainsi dire équilibre à l'activité, afin de la fixer, de la régler, de la mesurer. Voilà encore l'existence nécessaire de la quantité, d'où découlent ces idées d'un autre ordre, indispensable complément de la connaissance; nous les appellerons avec Malebranche *idées de grandeur*.

A son tour, la quantité ne se conçoit pas, ne subsiste pas sans l'activité. Réduite à elle seule, elle serait dévorée par son essentielle divisibilité; elle n'aurait ni propriété ni forme quelconque; elle se dissoudrait, s'anéantirait à l'instant.

Donc, l'activité et la quantité sont indispensables l'une à l'autre. Il faut que la quantité détermine, organise l'activité, comme il faut qu'elle soit reliée et vivifiée par elle. L'activité et la quantité ne subsistent que dans leur indissoluble union, qui fait la pleine réalité de l'esprit. Il en est de même des idées de perfection et des idées de grandeur; elles n'existent pas, elles ne se produisent pas les unes sans les autres, et l'on ne parvient jamais à les isoler complétement.

« Dans les idées de perfection, il ne s'agit que d'achevé ou d'inachevé, d'accompli ou d'inaccompli, enfin de parfait ou d'imparfait... Dans les idées de grandeur, il ne s'agit point de perfection, mais de grand et de petit, d'égal et d'inégal. Neuf n'est pas plus parfait que cinq, seulement il est plus grand. Un cercle n'est ni plus ni moins parfait qu'un autre cercle, ni qu'un triangle ou une figure quelconque; mais il est plus grand, plus petit ou égal, abstraction faite de l'incommensurabilité (1). »

Par les idées de grandeur réunies aux idées de perfection, l'esprit pense ou reproduit en soi les propriétés mathématiques des êtres, aussi bien que leurs forces et leurs énergies; il jouit d'une faculté de représentation universelle.

II. — Distinction de la quantité spirituelle et de la quantité matérielle; supériorité de la première.

Malebranche, qui reconnut plus clairement qu'on ne l'avait fait avant lui la quantité propre à l'esprit, l'appela *étendue intelligible*, pour la distinguer de l'étendue matérielle. Ce terme d'étendue, appliqué à l'âme humaine et à Dieu, suscita de vives attaques contre ce philosophe; on ne pouvait s'y habituer dans l'école cartésienne, où

(1) Bordas-Demoulin, *Théorie de la substance;* dans le *Cartésianisme*, t. II.

régnait le dogme de l'opposition radicale de la pensée et de l'étendue. Mais il faut voir les choses sans s'embarrasser des mots. Assurément, de ce que l'on attribue la vie aux plantes, aux animaux, comme à l'âme humaine et à Dieu, il n'en résulte pas que l'on confonde la vie végétale ou animale avec la vie spirituelle. Distinguons de même dans l'ordre de la quantité ou de l'étendue : si les corps, même inorganiques, ont leurs forces sans être spirituels, pourquoi l'esprit n'aurait-il pas sa quantité propre sans devenir matériel ?

Il est vrai que le caractère de la quantité est d'être divisible ou *discontinue*, aussi bien que *continue :* c'est là l'essence du nombre et de toute grandeur. Alors, en donnant à l'esprit la quantité et les nombres, ne lui donne-t-on pas des parties, ne le fait-on pas divisible comme les corps ?

Pour résoudre la difficulté, il faut d'abord lever l'équivoque du mot *divisible*, et ne pas confondre la *division physique* qui sépare réellement les parties d'un être, avec la *division mathématique* ou purement idéale. La division mathématique, comme toutes les opérations du même ordre, ne doit point se prendre dans le sens d'une action réelle : c'est une division qui ne dissout rien et ne brise point les êtres idéaux ; elle montre seulement la nature intime de chaque grandeur, et ce qu'elle est par rapport aux autres. Quand je dis : 24 *divisé par* 6 *égale* 4, je mets en évidence les facteurs de 24, mais je ne détruis pas, je ne brise pas ce nombre : il

reste après l'opération ce qu'il était avant. La quantité spirituelle n'a donc point de parties séparables à la manière de l'étendue matérielle. Si les corps se laissent plus ou moins facilement dissoudre, c'est qu'ils n'ont qu'une unité, une continuité, et par conséquent une étendue imparfaite. L'âme, avec sa quantité supérieure, brave la dissolution et la mort.

Considérons maintenant les nombres avec leurs propriétés, leurs combinaisons, leurs rapports infinis, où la science trouve tous les jours à découvrir. C'est une autre face des choses que celle de la vie et de la beauté ; mais c'est encore le monde de la raison, de l'esprit. Chaque nombre a sa nature immuable : 3 a ses propriétés, son essence, éternellement distincte de l'essence de 2, de 4, de 5, etc. Où l'esprit peut-il contempler ces essences des choses? Est-ce par l'impression des corps sur ses organes et par les images qui y sont excitées, qu'il se rendra compte de la différence des nombres pairs et impairs ou des propriétés des nombres premiers? Visiblement, l'esprit découvre en lui-même les idées de nombre ; il ne les tire pas du dehors, il les y porte. L'animal peut-il nombrer? Les rapports ou raisons de quantité lui sont-ils moins inaccessibles que les rapports de perfection ? Un esprit, s'il ne possédait l'idée préexistante de nombre, ne songerait pas plus que l'animal à nombrer les objets ou à scruter les divers rapports de grandeur ; et quand il le fait, c'est la quantité spirituelle, c'est toujours sa propre nature qu'il saisit par la réflexion.

Quant à la quantité matérielle elle-même, avec ses trois dimensions que les sens saisissent à leur manière, ce n'est encore qu'en la rapportant à la quantité spirituelle qu'on la pense, qu'on l'évalue, qu'on en obtient l'idée ou la science. En effet, ce que la science considère, l'essence d'une grandeur, cercle, triangle, etc., est indépendant de toute dimension. Mais ici encore on s'élève rarement jusqu'aux idées pures; on confond presque toujours les représentations intellectuelles de la quantité, générales, infinies, avec les figures bornées que l'imagination retrace.

La quantité entre dans la constitution de la pensée. Ne refusons point à l'âme un principe nécessaire à son existence, par la crainte chimérique de la matérialiser. La vraie spiritualité ne consiste pas à mettre l'activité seule dans l'âme et l'étendue seule dans les corps; elle consiste à comprendre que la quantité et l'activité des esprits diffèrent en nature, et non simplement en degré, de la quantité et de l'activité des êtres physiques.

III. — De la durée et de l'identité. Le temps ou la durée successive. Science spéciale de la quantité. Alliance des mathématiques et de la philosophie.

La quantité, s'opposant à l'essentielle variabilité de la force, conserve l'être et les manières d'être. La conservation de l'être, ou *durée*, et la détermination paraissent inséparables : par cela seul qu'une chose est déter-

minée, existe réellement, elle a quelque durée. Dans la durée l'être se montre identique avec lui-même, au moins en ce qu'il y a d'essentiel. C'est par notre propre *identité*, dont nous avons la conscience au milieu de nos divers états, que nous jugeons que les choses durent ou conservent leur identité hors de nous.

Notre identité n'est pas absolue, ni par conséquent notre durée parfaite ; car nous changeons, et suivant la vive expression de Henri de Gand, « tout changement est une espèce de mort ». La durée que distinguent des changements successifs s'appelle *temps*. La succession marque l'ordre des états, dont chacun ne doit pas moins avoir sa durée propre : ainsi l'idée de succession n'est point l'idée même de durée, qui repose sur l'identité.

Pour mesurer le temps, il faut une unité fixe de durée et des changements qui se succèdent à intervalles égaux. C'est ce que la vie de l'âme offre difficilement. Qui n'a remarqué que le temps ne s'écoule pas avec la même rapidité dans les différents âges de la vie? Il semble même changer pour chacun suivant la variation des humeurs. Aussi avons-nous emprunté nos mesures de la durée à la nature physique. L'unité choisie partout, observe Destutt-Tracy, c'est le jour, ou « l'intervalle de deux levers de soleil dans les pays où cet intervalle est toujours le même, le temps que la terre met à tourner sur son axe, le temps qu'un point de son équateur emploie à parcourir ce grand cercle de la sphère. Par l'intermède du mouvement, les parties de la durée se

trouvent manifestées par les parties de l'étendue, et par là elles participent à l'avantage inestimable qu'ont celles-ci de pouvoir être divisées et mesurées de la manière la plus rigoureuse et la plus invariable. »

Outre le temps et l'espace, on dit encore que l'on calcule, que l'on mesure les mouvements, la vitesse, la pesanteur, les forces physiques. Mais ceci demande explication. Le mouvement est un état, la vitesse en exprime le mode; or un état avec ses modifications est quelque chose d'indivisible. La pesanteur, ou toute autre force, l'est pareillement. Qu'est-ce donc que l'on calcule ici? Uniquement l'effet de ces forces ou leur manifestation dans l'espace. Dans le règne organique, observe Bordas, « la force, avec ses effets, est dans un rapport rigoureux avec l'étendue, tandis que dans les règnes végétal, animal, pensant, la force prédomine. Aussi le règne inorganique présente-t-il seul un mécanisme calculable. » En elles-mêmes, les forces physiques ou chimiques ne sont pas plus calculées, mesurées, divisées, que la force spirituelle.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur les idées de grandeur. Inséparables des idées de perfection, il semblerait qu'elles dussent former avec elles une seule et même science; cependant, à cause de la différence radicale de ces deux ordres d'idées, on en a fait deux sciences distinctes · la philosophie s'occupe plus spécialement des idées de perfection, tandis que la science des idées de grandeur s'est constituée à part sous le nom

de mathématiques. Mais les mathématiques pures n'en sont pas moins, comme la philosophie elle-même, une science rationnelle, fondée sur la méditation, l'analyse des idées, et non sur l'expérience ; et elles contribuent à faire connaître la nature de l'esprit.

Il faut donc que les deux sciences s'allient et qu'elles se complètent l'une l'autre. Nous l'avons dit, elles portent au fond le même nom, qui les désigne l'une et l'autre comme la science par excellence. Aussi, l'histoire l'atteste, elles sont nées et ont grandi ensemble. Dans l'antiquité, les mathématiques doivent tout à la grande école philosophique, pythagoricienne et platonicienne ; dans les temps modernes, à l'école cartésienne, qui n'est que la platonicienne renouvelée. Concluons avec le moderne héritier de cette école du vrai : « Sans les mathématiques, on ne pénètre point au fond de la philosophie ; sans la philosophie, on ne pénètre point au fond des mathématiques ; sans les deux, on ne pénètre au fond de rien (1). »

IV. — La quantité et les idées de grandeur en Dieu. Espace absolu, durée éternelle.

Quand on regarde au fond de toute idée de perfection, on découvre la présence nécessaire de Dieu dans la pensée : on conçoit qu'il en doit être de même des idées de grandeur.

(1) Bordas, *Le Cartésianisme*.

L'esprit humain possède en propre un élément de quantité sans lequel il ne penserait ni ne subsisterait; mais avec cette quantité proportionnée à son activité, par conséquent bornée et imparfaite comme celle-ci, avec sa durée successive et changeante, comment pourrait-il percevoir l'essence immuable des nombres, et ces vérités mathématiques, nécessaires, absolues, qui ne connaissent ni commencement ni fin? S'il les embrasse néanmoins, s'il ne peut pas ne pas les embrasser, c'est que le type absolu de la quantité vient soutenir, étendre à l'infini sa quantité bornée; c'est que ses idées propres de grandeur s'unissent naturellement aux idées semblables et infiniment supérieures, qui sont Dieu. Nous atteignons encore une fois le centre profond de notre existence; nous touchons à Dieu, ou plutôt Dieu nous pénètre par tous les côtés de notre nature.

Les idées divines de grandeur constituent la quantité spirituelle suprême, l'*espace absolu*, objet de tant de discussions parmi les philosophes. Ce n'est ni le vide infini des sensualistes, de Clarke et de Newton; ni un ordre purement idéal des choses, comme le voulait Leibnitz; ni enfin l'espace réel ou matériel, car ce dernier se confond avec l'étendue de l'univers physique (1): c'est un élément nécessaire de l'être divin, aussi nécessaire que l'activité infiniment parfaite dont il est inséparable; c'est « l'éternelle géométrie », que con-

(1) *Théorie de la substance; Le Cartésianisme*, t. II.

temple sans nuage le génie de Platon ou de Kepler (1), et que contemple encore, mais d'une trop faible vue, le géomètre athée lui-même, qui connaît sans doute avec les idées, avec la raison, quoiqu'il ne connaisse pas la raison dans son principe, à savoir la double existence des idées en nous et en Dieu.

Sur la quantité supérieure de Dieu repose son inaltérable identité, sa durée parfaite. C'est la durée qui exclut tout changement, et par conséquent les plus considérables de tous les changements, le commencement et la fin ; c'est l'*éternité*. Quoiqu'elle écrase notre faiblesse, l'idée d'éternité est en soi plus simple, plus intelligible, que celle de temps ; car en soi la durée n'appelle pas le changement, elle le repousse : ce qui change n'ayant point comme tel une parfaite continuité d'être. Aussi l'éternité n'est point la collection de tous les temps ; elle s'élève infiniment au-dessus, elle constitue un genre propre de durée, le premier, le type et la mesure de tout autre. L'être éternel est contemporain de tous les êtres temporels, mais il ne l'est pas plus à un moment qu'à un autre de leur durée. Image mobile de

(1) « Avant l'origine des choses, la géométrie, coéternelle à l'intelligence divine, Dieu même (car qu'y a-t-il en Dieu qui ne soit Dieu lui-même ?), fournit à Dieu un exemplaire pour la création du monde, et elle a passé dans l'homme avec l'image de Dieu. — Geometria, ante rerum ortum, menti divinæ coæterna, Deus ipse (quid enim in Deo quod non sit ipse Deus ?), exempla Deo creandi mundi suppeditavit, et cum imagine Dei transivit in hominem. » (Kepl., *Harmon. mundi*, lib. II, cap. I.)

l'éternité immobile, suivant l'expression aussi juste que poétique de Platon, le temps est soutenu, porté pour ainsi dire par l'éternité. Sans ce fondement, ni le temps ni la pensée du temps ne seraient.

CHAPITRE VI.

DE LA CONSTITUTION DE L'ESPRIT HUMAIN.

I. — Théorie de la substance. Union nécessaire de la substance et des qualités.

L'indivisible et le divisible embrassant tout genre d'être, il n'y a rien à chercher hors de l'activité et de la quantité, hors des idées de perfection et des idées de grandeur. Il reste seulement à approfondir le rapport intime de ces deux éléments de toute réalité, rapport qui, formant la dernière raison des choses, achève la théorie des idées et dévoile la constitution de l'esprit.

Nous avons reconnu l'union indissoluble et la dépendance nécessaire de l'activité et de la quantité. Partout où ces deux éléments se rencontrent unis, là se rencontre une réalité complète. En les possédant l'un et l'autre, notre esprit vit, il dure; capable de se représenter toutes choses, il ne lui manque rien pour être et pour penser. Étant supposée son union avec Dieu, il pourra à la rigueur exister seul, indépendamment de tout autre être. Or, on appelle *substance, être réel,* ce

qui jouit d'une existence et d'une durée propres, et pourrait exister à part, indépendamment de tout être particulier. Réunissant en soi activité et quantité, l'esprit est donc une substance, un être réel; et pareillement il reconnaît des substances partout où il découvre la réunion de ces mêmes éléments.

L'esprit est une substance, non-seulement distincte des corps, mais supérieure aux corps, puisqu'il possède une activité et une quantité infiniment plus parfaites. Les corps, ayant leurs éléments particuliers, sont aussi des substances, quoique inférieures. Deux hommes, si étroitement unis qu'on les suppose, par exemple un père et un fils, sont deux substances différentes; car ils ont chacun une activité et une quantité propres; ils existent à part et peuvent se survivre l'un à l'autre. Un arbre meurt, les autres continuent d'exister : chaque arbre est une substance distincte, ou, si l'on veut, une collection de substances.

L'idée de substance se résout dans les idées d'activité et de quantité, elle en est la réunion. Tout se rapportant à l'activité et à la quantité, tout dans le monde est substance ou quelque chose d'une substance. La vertu, la connaissance, la blancheur, l'ovale, ne sont pas des substances, car elles n'existent point à part, mais ce sont des *qualités*, *attributs*, *modes* ou *manières d'être* de quelque substance : la connaissance, la vertu appartenant à la substance homme, la blancheur, l'ovale à la substance fleur ou à quelque autre substance matérielle.

Une qualité n'est que la substance même prise d'une certaine manière. « La connaissance, dit Bossuet, n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une certaine façon, et la volonté n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une autre. Quand je change ou de pensée ou de volonté, ai-je cette volonté ou cette pensée sans que ma substance y entre ? Sans doute elle y entre ; et *tout cela au fond n'est autre chose que ma substance affectée, diversifiée, modifiée de différentes manières, mais dans son fond toujours la même.* Car en changeant de pensée, je ne change pas de substance, et ma substance demeure toujours une, pendant que mes pensées vont et viennent, et pendant que ma volonté va se distinguant de mon âme, d'où elle ne cesse de sortir, de même que ma connaissance va se distinguant de mon être, d'où elle sort pareillement ; et pendant que toutes les deux (je veux dire ma connaissance et ma volonté) se distinguent en tant de manières et se portent successivement à tant de divers objets, *ma substance est toujours la même dans son fond, quoiqu'elle entre tout entière dans toutes ces manières d'être si différentes* ».

A son tour, une substance, à un moment donné, ne saurait être que l'ensemble des qualités, des manières d'être de perfection et de grandeur qu'elle possède à ce moment de sa durée ; le terme de substance rappelle seulement le double principe constitutif auquel toute qualité se ramène. Donc, point de substance sans qualités, comme point de qualités sans substance. Nous

pensons les qualités dans la substance, et la substance par les qualités. Ainsi la substance n'est point distinguée des qualités, comme une coupe, une table l'est des objets qu'elle contient ou supporte. Locke l'a cru faussement, après quelques scolastiques, et cette méprise le conduisit à prétendre que l'idée de substance n'était qu'une chimère, tandis qu'elle est la plus réelle des idées et le centre de toutes les autres.

II. — Théorie de l'existence ou de l'infini. Erreurs diverses sur l'infini et sur la substance.

La substance marque les éléments constitutifs des choses. De savoir ensuite comment ils se produisent et se manifestent, c'est proprement la théorie de l'existence, qui s'identifie, comme nous allons le voir, avec l'infini.

L'esprit, comme toute substance, étant constitué par l'activité et la quantité inséparablement unies, sa manière de se manifester dépend à la fois de la nature propre de ces deux éléments et de l'influence mutuelle qu'ils exercent l'un sur l'autre dans leur intime combinaison (1). Prenons l'activité, et pour un moment supposons-la pure ou absolument seule ; étant par elle-même indivisible, elle ne se produirait, si elle pouvait se produire, que comme unité exclusive de tout nombre et

(1) *Théorie de l'infini*, dans le *Cartésianisme*, t. II, p. 425.

dans laquelle il n'y aurait rien à distinguer. Supposons, d'autre part, la quantité pure, absolument seule ; étant essentiellement divisible, il lui arriverait de se déterminer, ou plutôt de se dissoudre, en une pluralité illimitée, exclusive de toute unité. Ces suppositions ne peuvent se réaliser, mais elles font saisir la nature des choses. L'esprit, par son activité, tend à se produire comme unité ; par sa quantité, il tend à se déterminer comme pluralité, comme nombre sans terme ; donc, dans sa manifestation réelle, il se produira, il se déterminera à la fois comme unité et comme nombre sans terme : non par un côté ou dans un moment comme unité, par un autre côté ou dans un autre moment comme nombre ; mais en tout et toujours comme unité indéfiniment multiple, comme pluralité toujours empreinte d'unité ; l'une et l'autre se tenant, s'embrassant d'un lien indissoluble, et par suite parfaitement égales entre elles. Cette union inséparable et cette parfaite égalité de l'unité et du nombre, c'est l'*infini ;* et par là seulement, l'esprit possède la véritable *existence.*

L'unité réelle demande plusieurs choses à unir ; la pluralité réelle demande quelque lien d'unité entre ses éléments : donc point d'unité qui n'embrasse une pluralité sans terme ; point de pluralité qui ne soit contenue dans l'unité. « Même dans les choses naturelles, dit Bossuet, l'unité est un principe de multiplicité en elle-même (1). »

(1) *Élévations sur les mystères*, IIe sem., VIe élév.

Séparez l'unité et le nombre, vous détruisez l'infini et toute existence. « L'infini n'est ni unité seulement, comme le croient les métaphysiciens depuis Plotin, ni nombre seulement, comme le croient les mathématiciens depuis Eutocius, ni encore moins négation comme l'imaginaient Pythagore et Platon; mais il est unité et nombre à la fois, de même que la substance est force et étendue; et, si la substance est constituée par la dépendance essentielle de l'étendue et de la force, elle a sa manière d'exister dans l'essentielle dépendance du nombre et de l'unité. La substance est, voilà son unité; elle ne peut être sans être d'une certaine manière, c'est-à-dire déterminée, voilà son nombre; sa détermination l'embrasse tout entière, répond à tout ce qu'elle est, voilà l'égalité de son nombre et de son unité; le tout, pris ensemble, triple et indivisible, voilà en elle l'infini (1). »

Observons, sans nous laisser tromper par la forme des mots, que l'idée d'infini est positive, et celle de fini seule négative. On appelle fini ce qui n'est pas infini

(1) *Théorie de l'infini.* — L'auteur emprunte l'exemple suivant aux mathématiques, soit l'égalité :

$$1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}, \text{ etc.}$$

Il est visible que la série n'admet point de dernier terme, quoi que prétendent Bernoulli et Fontenelle pour prêter un fondement aux prétendus infiniment petits. Dans cette égalité, « le second membre est égal au premier, non par la somme de ses termes, car l'addition en est impossible, mais par la loi de génération qui les fait sortir l'un de

sous tous les rapports ; ce qui ne serait infini sous aucun rapport, ne serait rien.

L'infini se rencontre partout : il est la forme universelle de l'existence; il est l'existence même. A quelle substance pourrait-il manquer ? « Toute substance se compose de force et de quantité. La quantité étant divisible à l'infini contient une infinité de parties ; chacune de ces parties étant à son tour divisible à l'infini contient une infinité d'autres parties ; chacune des parties de ces parties étant encore divisible à l'infini contient pareillement une infinité d'autres parties, et cela sans terme. Si la force d'une substance n'est point divisible, elle a une infinité de degrés jouissant de propriétés différentes et correspondant à l'infinité de parties de la quantité ; chaque degré a une infinité d'autres degrés jouissant de propriétés différentes et correspondant à l'infinité de parties que contient chaque partie de la quantité, ainsi de suite.

» Ces infinités d'infinités de degrés et de parties de la force et de la quantité, indissolublement unies, for-

l'autre : son essence est de pouvoir s'approcher indéfiniment du premier sans jamais l'atteindre. Supposez qu'il l'atteigne, ôtez-lui la possibilité d'en approcher sans fin, vous détruisez également cette série. L'unité du premier membre est le principe de l'ensemble indivisible des termes du second, et l'ensemble indivisible des termes du second épuise complétement l'unité du premier. L'unité est tout entière dans l'ensemble, l'ensemble dans l'unité, sans que l'unité puisse se résoudre dans l'ensemble ni l'ensemble dans l'unité. Ils existent tels quels, et par leur coexistence nécessaire ils forment la nature de cette égalité, et nous montrent, dans un cas particulier, celle de l'infini. »

ment des infinités d'infinités d'ordres dans les substances... Dans chacune d'elles il y a un infini principal que l'on peut considérer comme leur unité, et il comprend une infinité d'infinis inférieurs par lesquels il est nombre, rapport, raison, il est intelligible dans tout ce qu'il est ; car c'est là ce que signifie être déterminé, avoir une manière propre d'être (1). »

Tout, dans l'ordre des réalités comme dans l'ordre des idées, se ramène à la substance et à l'infini. C'est le double fondement qui porte toutes les vérités particulières. Bordas l'a saisi le premier, et en constituant les théories de la substance et de l'infini, il a constitué enfin la métaphysique.

Jusqu'à lui l'esprit humain ne s'était point rendu parfaitement compte ni des principes qui forment les choses, ni de la manière dont ils existent. Les uns, ne reconnaissant pour substance que la seule force, ne purent admettre d'autre mode d'existence que l'unité exclusive de toute pluralité, de tout nombre : telle l'unité vide des éléates ou la monade de Leibnitz. D'autres, réduisant la substance à la seule étendue, se perdirent dans la pluralité indéfinie, où se brise l'unité du monde : tels les atomes de Leucippe et de Démocrite. Monades et atomes, on n'a de part et d'autre qu'un fantôme d'existence ; car l'unité qui ne se développe point en pluralité est aussi vaine que la pluralité qui échappe à l'unité.

(1) *Le Cartésianisme*, t. II, p. 430-431.

III. — L'infini dans la vie de l'esprit, dans les idées et dans l'univers.

L'existence complète, c'est la vie ; et la vie complète, c'est la vie repliée sur soi et maîtresse de soi, la vie spirituelle. Là surtout se montre l'infini ; et en effet, dès les premiers regards jetés sur notre existence intérieure, il s'est révélé à nous dans le développement un et triple de nos facultés. Ce développement de l'esprit ne tient pas moins à la présence de la quantité qu'à celle de l'activité, quoique l'activité y prédomine et que pour simplifier nous n'ayons d'abord parlé que d'elle. Au point où nous sommes parvenus, il est possible de mieux saisir les choses dans leur ensemble et leur pleine vérité.

Nous avons reconnu, comme premier mode de l'activité spirituelle, la volonté, et en premier lieu dans la volonté même, la puissance. Or, dans la puissance ou l'ensemble indéterminé des possibles, l'esprit visiblement paraît à l'état de concentration, d'unité. C'est ce que nous avons appelé la nature ou l'*essence :* c'est l'*être* concentré, en tant que distinct de l'*existence* ou l'être développé. Et la volonté, comme principe, ne cesse pas d'affecter plus spécialement la forme de l'unité, de l'être proprement dit (1).

(1) Platon a remarqué le rapport intime des idées d'unité et d'être. En grec et en latin, être et unité, *ou-en*, *ens-unum*, ont la même racine. Dans le langage ordinaire, *être* s'emploie comme synonyme

Avec l'intelligence, nous sortons de l'unité pure ; et déjà dans les idées de perfection, la présence du nombre, sans être aussi apparente que dans les idées de grandeur, se révèle à un examen attentif. Soit qu'elle éclaire les délibérations de la volonté, soit qu'elle recherche le vrai en général, l'intelligence doit estimer et les degrés du bien et les degrés de qualité des différents objets : or, tout degré déterminé enveloppe en soi un nombre illimité de degrés inférieurs ; et ainsi le nombre se rencontre, ou impliqué ou à découvert, en toute opération intellectuelle. Les mots eux-mêmes l'indiquent ; on dit que l'intelligence *distingue* les choses, qu'elle les analyse ou les *divise :* tous termes qui expriment la différence, la diversité, et par conséquent le nombre. Donc, dans la vie de l'esprit, l'intelligence représente plus spécialement la variété, la distinction, la pluralité.

Néanmoins l'intelligence, tout en se distinguant de la volonté, ne saurait s'en séparer ; c'est, sous une autre forme, un même fond de réalité. Aussi la volonté et l'intelligence s'unissent indissolublement ; ce qui donne leur rapport ou l'amour. Il représente l'égalité essentielle de l'unité et du nombre, et par là il achève, consomme l'infini de l'esprit.

d'*existence*, d'*essence* et même de *substance*. Toutes ces idées ont en effet d'étroits rapports, et il ne faut point, par des scrupules de précision, gêner le discours et appauvrir les langues. Il suffit, quand le besoin l'exige, qu'on sache distinguer les choses.

Comme l'esprit est le type des êtres non pensants, ils ne peuvent exister que sous les mêmes déterminations fondamentales; et, nous le répétons, l'infini est le mode universel d'existence. Il se déploie en chaque qualité, en chaque action particulière, aussi bien que dans l'ensemble.

Nous le retrouverons partout dans l'esprit, spécialement dans les notions de tout ordre par la *généralité* ou *universalité* (unité) et la *particularité* (nombre) : double caractère qui, passant du monde idéal au réel, se retrace dans l'*espèce*, imitation temporelle de l'idée éternelle.

La nature également ne procède que par l'infini. Que le plus infime animalcule fasse un mouvement, si petit qu'il soit : l'espace parcouru, le temps écoulé, sont divisibles à l'infini ; chaque partie que l'on pourrait prendre de cette étendue imperceptible, de ce moment rapide, le serait pareillement. Des détails veut-on s'élever à l'ensemble? Les merveilles diffèrent, mais le même infini éclate. Les astres s'ajoutent aux astres, les firmaments aux firmaments, les systèmes aux systèmes, sans qu'on puisse s'arrêter dans la progression. L'ensemble, comme chaque partie, est unité et nombre, ordre, beauté, harmonie universelle.

L'infini est le fond de la science comme de l'existence. Il poursuit partout la pensée. Le trait éminent de la science moderne, c'est de se déployer dans l'infini. Elle ne l'a pas fait encore avec assez de vigueur; il faut

qu'elle rompe les dernières chaînes qui l'attachent au fini, aux bornes étroites où le génie antique fut retenu captif.

IV. — De l'opposition harmonique dans les principes de la substance et de l'infini. Erreur de Hegel.

Dans l'analyse des idées de perfection, nous en avons rencontré qui forment contraste : les unes représentant l'évolution régulière, les autres la dégradation de l'être. Telles sont les idées de vrai et de faux, de bien et de mal, de beauté et de laideur. Ce sont des *idées contraires*. Entre les idées d'activité et de quantité, d'unité et de nombre, se remarque également un certain contraste, mais il est d'un tout autre ordre. Nous allons nous y arrêter; les rapports des idées sont aussi des idées, et il n'en est aucun qui n'ait son importance.

La quantité diffère essentiellement de l'activité, l'unité du nombre; là même se trouve la raison, la source de toute *différence*. L'activité ne peut jamais devenir quantité, ni l'unité nombre; ce sont des natures ou essences qui resteront éternellement en présence, sans s'échanger les unes dans les autres. En ce sens, elles sont *opposées*, selon la valeur étymologique et la signification la plus générale du mot; mais, dans leur éternel contraste, elles sont éternellement indispensables les unes aux autres et se complètent mutuellement. C'est ce qu'on

peut appeler *opposition harmonique*. Une pareille opposition entre les principes des choses devient, pour ainsi dire, leur stimulant réciproque, et la condition même de l'existence. Cette opposition est la fécondité, la vie.

Souvent, dans les relations de la vie sociale, on voit la différence profonde de caractères qui s'opposent en se complétant, engendrer une étroite amitié. Il y a opposition générale entre l'homme et la femme, au moral comme au physique; et cette opposition harmonique est aussi la source de la fécondité, de la vie de l'espèce. On se demande ici jusqu'où s'étend l'analogie, et l'on ne peut s'empêcher de faire un rapprochement entre l'activité et le principe mâle, entre la quantité et le principe femelle.

Quoi qu'il en soit, l'opposition harmonique, qui rend les idées à la fois différentes l'une de l'autre et indispensables l'une à l'autre, n'est point celle des idées contraires. Celles-ci, comme le bien et le mal, le beau et le laid, offrent pour ainsi dire une même qualité substantielle, d'une part réglée et selon l'ordre, d'autre part déréglée et contre nature ; elles sont donc plus rapprochées quant à l'espèce, et en même temps, loin de s'appeler, elles se repoussent, et il serait absurde de supposer que le mal complète le bien, que le laid complète le beau, etc. Il n'existe point, entre les contraires, de dépendance mutuelle et réciproque ou de *corrélation*, comme entre les opposés harmoniques; si d'une cer-

taine manière le mal suppose le bien, dont il est la corruption, le bien ne suppose point le mal, il l'exclut nécessairement. Il est facile de voir qu'il n'y a également ni corrélation ni harmonie entre les *idées négatives* que sépare soit la *contradiction*, soit la *privation*, comme l'être et le néant, la vie et la mort, etc. En un mot, l'opposition harmonique a ses caractères, qui ne conviennent qu'à certaines idées, et spécialement aux principes de la substance, activité et quantité, et aux déterminations de l'existence, unité et nombre.

Dans un sujet si capital, le philosophe allemand Hegel a tout confondu. Il semble entrevoir la loi de l'existence, quand il dit que toute idée comme toute réalité se développe selon les trois moments de la *thèse*, de l'*antithèse* et de la *synthèse*. Sauf la bizarrerie des termes, on pourrait l'entendre de l'infini; et l'auteur lui-même rapproche sa doctrine du dogme chrétien de la trinité, forme de l'existence suprême. Mais d'abord, il n'a pas saisi assez fortement l'idée de l'infini pour la montrer partout présente et sous les mêmes déterminations fondamentales; au contraire, il multiplie les thèses et les antithèses, pour ainsi dire, au hasard, les fonde sur des rapports forcés et manque l'admirable simplicité de l'harmonie universelle. Ensuite, et c'est là le défaut capital, il n'a aucune idée précise de l'opposition harmonique; il mêle confusément tous les genres d'opposition, relatifs, contraires, contradictoires, privatifs, quoique la distinction en soit vulgaire dans les écoles

depuis Aristote (1). Il prend pour type et pour premier exemple l'opposition contradictoire de l'être et du néant; leur synthèse, leur union, c'est, dit-il, le *devenir*. On croit rêver en attendant de pareilles choses. Le devenir est le passage du possible à l'actuel; passage qui exige, comme nous l'avons démontré, une puissance déjà constituée et en pleine possession de l'existence. Où est ici la place, le rôle du néant? Quant à la synthèse, à l'union de l'être et du néant, du oui et du non, c'est tout simplement la contradiction, l'absurde. Ainsi donc la contradiction, l'absurde serait la grande loi de la pensée et de l'existence. C'est le délire du sophisme.

V. — De la substance de l'esprit comparée à celle des corps. La simplicité, caractère éminent des substances spirituelles.

La substance de l'esprit est type ou idée de substance. Se comprennent-ils ceux qui font de l'esprit, de la pensée, un simple mode, un attribut du corps? Nous démêlerons plus tard les fausses analogies qui les ont égarés; il suffit ici de regarder les choses mêmes. La vie spirituelle n'est-elle pas infiniment plus parfaite, plus indépendante, et par là même plus durable que la vie

(1) Aristote, selon sa coutume, classe, énumère, définit, sans montrer la génération des idées. Son exemple n'a été que trop suivi : « La métaphysique, dit Leibnitz, a été traitée ordinairement en simple doctrine des termes, comme un dictionnaire philosophique, sans venir à la discussion des choses. » (*Op.*, t. II, part. I, p. 147.)

physique ou animale? Comment donc ce qui possède une activité et une quantité supérieures, serait-il un attribut de ce qu'il dépasse infiniment? Loin que l'on doive rapporter l'esprit au corps, c'est la perception de la substance de l'esprit qui seule permet de concevoir des substances corporelles.

L'esprit possède la *simplicité de substance*. Elle forme le caractère propre, éminent, qui distingue les êtres de l'ordre, ou règne spirituel, et les sépare radicalement des êtres appartenant aux différents règnes de la nature physique.

Commençons par éclaircir les termes. Le *simple*, comme le *composé*, se prend toujours sous un rapport déterminé; quand on parle de la simplicité de substance, on ne parle point de la simplicité d'attributs. Une substance simple est celle qui ne peut jamais être divisée ou dissoute en plusieurs substances distinctes, existant à part; mais la substance la plus rigoureusement simple peut offrir une riche variété et complexité d'attributs, pourvu qu'ils soient inséparables les uns des autres. S'il fallait, pour constituer la simplicité de substance, en exclure tout élément de nombre et de différence, on retomberait dans l'unité chimérique des éléates.

Ceci posé, on chercherait vainement dans la nature physique des substances simples; on n'y trouve que des amas, des agrégats, des combinaisons de substances. La chimie reconnaît des corps simples et des corps com-

posés, mais les corps simples ne sont pas des substances simples. Un morceau de fer, par exemple, corps chimiquement simple, n'en est pas moins composé d'une infinité de parties, et en le divisant on peut obtenir un nombre illimité de substances, dont chacune aura son existence propre. Simple comme corps, c'est-à-dire n'offrant qu'une nature de corps, le morceau de fer, sous un autre rapport, est à l'infini de la simplicité de substance.

Qu'on n'objecte pas les atomes de nos théories chimiques ; le terme ne doit point être pris à la rigueur. « La persistance des molécules dans les combinaisons de la chimie, dit Bordas, résulte de l'énergie des forces qui entrent dans la composition de ces molécules, et n'exige point les atomes au sens métaphysique. De même que l'attraction des astres ne peut rien contre l'attraction des molécules des corps, celle-ci ne peut rien non plus contre l'attraction des parties des molécules, ni celle-ci contre l'attraction des parties de ces parties, ainsi de suite. Dans la nature il faut concevoir, non pas un ordre, mais une infinité d'ordres d'infiniment petits, et réciproquement une infinité d'ordres d'infiniment grands (1).

La nature corporelle ne présente point de substances simples ; elle n'atteint qu'à l'unité de combinaison et d'assemblage.

L'unité, dans le morceau de fer, dépend de la cohé-

(1) *Le Cartésianisme*, t. II, p 389. — Conf., *ibid.*, p. 349.

sion ; elle n'établit entre les particules qu'une solidarité fort incomplète, puisqu'elles peuvent se séparer sans perdre leurs propriétés. Dans le règne organique, l'unité intérieure paraît, et le composé vit ; une solidarité plus étroite s'établit entre les parties et les fonctions, et même chez la plupart des animaux une partie ne peut vivre hors du tout. Mais enfin, si la partie qui est détachée du corps cesse de vivre, elle ne cesse pas d'être, et elle constitue toujours une substance à part. Ce n'est encore qu'une imparfaite image d'unité et de simplicité.

Que la substance de l'esprit est différente et d'un ordre plus relevé! En elle tout se tient par d'indissolubles nœuds ; partout se marque une parfaite unité. Nulle faculté, nul élément ne peut se constituer comme substance à part. De là vient le sentiment du moi ; on ne saurait concevoir ni un moi qui se fragmente, ni un moi formé de la combinaison de plusieurs moi. Dans cette incomparable substance il n'y a rien à séparer, rien à dissoudre.

Là se reconnaît le type de la substance, l'être un, identique, simple. Là se montre la vraie monade ou unité. En admettant partout des monades, des substances simples, Leibnitz a confondu arbitrairement les ordres de la création et ouvert la voie au panthéisme.

La simplicité de substance reste le privilége incommunicable de la nature spirituelle. Cet éminent caractère a été souvent aperçu, mais rarement on l'a présenté d'une manière assez nette. Descartes le faisait dépendre

d'une condition chimérique, l'absence de tout élément de quantité chez les substances pensantes; en réalité il résulte de la supériorité de leur étendue comme de celle de leur force propre.

VI. — Définition de l'esprit.

Les esprits sont des substances essentiellement simples, et les corps, des substances essentiellement composées. Cette distinction lumineuse fait pénétrer dans la nature de l'esprit. Veut-on cependant une définition plus explicite? On pourra dire que l'esprit est une substance simple, douée de volonté, d'intelligence et d'amour.

Cette définition est directe, positive. Une fausse philosophie a prétendu que nous n'avions de l'esprit qu'une idée négative et que tout ce qu'on en pouvait dire, c'est qu'il n'était pas la matière. Le contraire serait plus près de la vérité. L'idée des corps, de la matière, reste obscure et confuse ; leur réalité nous échappe et nous fuit ; nous cherchons des substances, et nous n'avons jamais devant nous que des mondes d'infiniment petits et d'infiniment grands. Si l'on dit quelquefois que les esprits sont des substances immatérielles, on dit également que les corps sont des substances non pensantes ; mais ces aperçus ne doivent point être pris pour des définitions rigoureuses. Nous en avons donné une qui fait connaître l'esprit distinctement et en lui-même : y trouve-t-on le moindre regard à la matière et aux corps?

L'esprit seul est connu intimement et en soi ; et le reste ne peut être connu sans lui, puisque sans lui on n'a pas même l'idée du savoir pas plus que l'idée de l'existence. Encore une fois, rien n'est connu qu'en lui et par lui : avec les idées générales qui le constituent, il concentre en soi l'univers et s'étend infiniment au delà.

L'esprit est le domaine propre de la réalité, de la vérité. Dès qu'on en sort, l'obscurité commence ; les choses ne se laissent saisir que de loin et comme des reflets affaiblis de la pensée.

Habituons-nous à estimer comme les plus réelles les choses de l'âme. Sans la conviction de la spiritualité, il n'est point de science ; il n'est point de vertu.

CHAPITRE VII.

LA NATURE DIVINE.

I. — De la substance et de l'existence parfaites. Définition de Dieu.

Ne possédant pas toute force et toute quantité, nous ne subsistons point pleinement par nous seuls, et tant que nous restons en nous-mêmes, l'idée de substance demeure comme en suspens et inachevée. Nous ne la pouvons remplir ; nous appelons un fondement de notre fondement. Il se présente de lui-même à la pensée parvenue à saisir sa propre constitution. En effet, une acti-

Digitized by Google

vité et une quantité parfaites correspondant à l'activité et à la quantité qui font notre substance, ces éléments supérieurs doivent s'unir d'une façon plus étroite, plus indissoluble encore que les nôtres : de leur mutuelle pénétration résulte la substance suprême, la plus simple comme la plus riche de toutes ; type absolu, soutien et fondement de toutes les autres. Après s'être successivement dévoilé à nos regards par les divers côtés de la pensée, Dieu se montre enfin dans sa pleine réalité.

Concentrant en soi toute force, toute étendue possible, la substance suprême est nécessairement présente à tous les êtres. « Elle remplit tous les lieux, dit Malebranche, sans extension locale (1) ; » de même elle remplit tous les temps par sa durée supérieure au changement et au temps. Ainsi, elle enveloppe et déborde toute existence. Telle est l'*immensité* de Dieu.

Je vois, au plus profond de moi-même, ma substance portée, pénétrée par l'immensité divine ; j'y vois à la fois ce qui manque à mon être et ce qui en devient l'invincible appui. Ainsi, je reconnais mon insuffisance sans douter de ma réalité. En chaque ordre, tout admet des degrés sans terme ; la bonté, par exemple : de ce qu'un être a moins de bonté qu'un autre, il serait absurde d'en conclure qu'il n'a aucune espèce de bonté. Il faut juger ainsi des différentes substances, et Spinoza est tombé

(1) *Entretiens métaphysiques*, VIII, 8. — Conf. *Le Cartésianisme*, t. II, p. 384-5.

dans une abstraction fausse, en ne voulant reconnaître pour réelle que la substance parfaite. Où a-t-il abouti ? Pour ravir aux substances imparfaites leur réalité, il a introduit l'imperfection au sein de la substance suprême, il a détruit Dieu.

Parfaite en soi, la substance suprême a ses déterminations parfaites comme elle, et dans son unité et son nombre parfaits et parfaitement égaux, elle déploie l'existence pleine et sans bornes, l'*infini absolu*. L'esprit humain renferme un infini réel ; mais il n'est pas infini dans tous les sens, puisqu'il reconnaît des degrés sans fin au-dessus de lui aussi bien qu'au-dessous : par conséquent il ne se conçoit, il n'existe que par dépendance de l'infini qui l'est infiniment et sans restriction. Avec l'infini absolu, nous percevons l'idée de Dieu dans sa complète et dernière manifestation ; nous avons atteint la cime de la pensée.

L'infini absolu domine sur tous les esprits, sur tous les mondes. Seul il possède pleinement cette propriété remarquable, signalée par Malebranche, d'être à la fois un et toutes choses (1). Cette unité puissante et féconde surpasse infiniment celle de toutes les substances particulières. C'est toute réalité ramassée, concentrée : l'être pur, ce qui ne signifie pas l'être vide, mais bien au contraire l'être en qui ne se rencontre aucun défaut d'être ; enfin, l'être en qui l'essence et l'existence sont insépa-

(1) *Entretiens métaphysiques*, II, 6.

rables. Tout ce qu'il peut être pour soi, Dieu l'est éternellement ; car quel défaut de puissance ou d'énergie pourrait le soumettre comme nous à une succession d'essais et d'efforts ? Cette inséparable union de l'essence et de l'existence constitue la *nécessité métaphysique*. Elle est le privilége de l'existence divine et de toutes les vérités qui reposent sur elle, et elle en confirme la certitude absolue ; ce qui a fait dire justement que douter de Dieu, c'est n'avoir pas l'idée de Dieu (1).

Mais, pour tout ce qui n'est pas lui, Dieu garde immuablement le caractère de l'*absolu*, c'est-à-dire de la souveraine indépendance : étant unique, étant uniquement par soi, et le reste ne pouvant être que par lui, ce qui montre en lui le type parfait de la cause et de la liberté. L'absolu, idée qui n'a pas toujours été bien comprise, c'est l'être de qui tout dépend et qui ne dépend de rien.

La nature divine s'est manifestée à moi, à mesure que se déroulait la connaissance de ma propre nature, qu'elle pénètre et qu'elle anime. Je n'en saurais douter, dans mon esprit un plus puissant esprit habite et tient la première place. Je l'ai souvent aperçu, je l'ai déjà nommé ; et maintenant je puis le définir par un caractère aussi simple que frappant et incommunicable : Dieu est l'esprit souverainement parfait. « Il n'est pas

(1) Henri de Gand, *Somme*, art. XXII, q. 3 : *Non contingit cogitare Deum, non cogitando Deum esse.*

loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être (1). »

Complétant la célèbre proposition de Descartes, je dirai désormais : *Je pense, donc je suis; donc Dieu existe.*

II. — Dieu en soi; la trinité incréée.

Le caractère d'absolu, par lequel Dieu en soutenant tout se détache de tout, invite la pensée à contempler la vie divine en elle-même, au-dessus de l'univers et du temps. Toute philosophie qui n'atteint pas jusque-là, qui ne conçoit Dieu que dans le monde et par le monde, accuse sa propre impuissance et sa fausseté.

Dieu est l'esprit souverainement parfait : donc souverainement actif dans sa vie éternelle, tout-puissant, tout intelligent, tout amour; souverainement simple dans sa substance, souverainement infini dans chacun de ses attributs. La vie éternelle, immuable de Dieu, c'est la fécondité perpétuelle d'une génération parfaite; un désir infini du bien, du vrai, du beau, à la fois toujours naissant et toujours pleinement satisfait. Comment exprimer ce que la pensée humaine ne comprendra jamais entièrement, parce qu'elle ne saurait l'égaler? Dieu n'a pas été, il ne sera pas, il est. Rien pour lui ne

(1) *Actes*, XVII, 27-28. — On peut rapprocher de ce passage la belle et énergique parole d'Augustin : *Anima... ipsius Dei præsentia vegetatur in mente et conscientia*. (*De musica*, lib. VI.)

commence, rien ne vieillit. Aujourd'hui comme hier, comme dans toute la suite des siècles, du sein de sa Puissance infinie, il engendre sa Pensée éternelle, il jouit de son éternel Amour.

C'est l'honneur du christianisme et la marque de sa haute spiritualité d'inviter les simples comme les savants à se plonger dans ces profondeurs métaphysiques. Il révèle à tous le mystère de la triple et éternelle détermination de la vie en Dieu, et ses grands docteurs n'hésitent pas à en rapprocher la vie de l'âme humaine : « A notre manière imparfaite et défectueuse, dit Bossuet après saint Augustin, nous représentons un mystère incompréhensible. Une trinité créée que Dieu fait dans nos âmes, nous représente la trinité incréée, que lui seul pouvait nous révéler ; et pour nous la faire mieux représenter, il a mêlé dans nos âmes, qui la représentent, quelque chose d'incompréhensible (1). »

Le même abîme qui sépare la vie éternelle et la vie dans le temps, sépare la trinité créée et la trinité incréée, comme parle Bossuet. Assurément, dans notre volonté, notre intelligence et notre amour, il est impossible de méconnaître une certaine ressemblance avec ce que la théologie chrétienne appelle les *trois personnes divines*. Déjà il a été remarqué que l'homme, suivant qu'il exerce ses diverses puissances, fait comme trois différents per-

(1) *Élévations sur les mystères*, IIe sem., VIe élév. — Voy. aussi *Discours sur l'histoire universelle*, IIe part., chap. XIX.

sonnages ; mais l'exercice de ces puissances, toujours en essai et en ébauche, ne représente point une génération parfaite. Il arrive de si grands changements dans notre vie spirituelle, que souvent, d'une année à l'autre, c'est comme une autre force, une autre intelligence, un autre amour. Voilà ce qui ne permet guère d'appliquer à chacune des puissances de l'âme humaine le terme de *personne*, lequel, dans le langage théologique, indique une forme d'existence fixe, en même temps qu'il emporte une idée de dignité et d'excellence (1).

Au reste, on se trompe si l'on n'attache à la doctrine de la trinité qu'un intérêt de pure spéculation. En dévoilant l'infini ou l'existence divine, elle fait comprendre les différentes manières dont Dieu agit sur le monde et en particulier sur les âmes, et c'est par là qu'elle devient la base nécessaire d'un culte vraiment spirituel.

(1) Boèce n'a pas compris que la doctrine de la trinité se rapporte à l'existence, et ne concerne point la substance proprement dite. « La personne, dit-il, est une substance individuelle de l'espèce (ou de la nature) raisonnable : *persona est rationalis naturæ individua substantia.* » La théologie scolastique s'est enfermée dans cette définition malheureuse. Thomas d'Aquin, qui l'adopte, s'objecte que, d'après cela, il y aurait trois substances divines ou trois Dieux : la conséquence est en effet rigoureuse, et le célèbre docteur n'y échappe que par de pitoyables subtilités. Richard de Saint-Victor avait pourtant donné l'exemple d'abandonner la définition de Boèce, qu'il remplace par celle-ci : « *Persona est divinæ naturæ incommunicabilis existentia.* » Entendant par *existentia* une *forme* ou *détermination fixe d'existence*, la définition est juste et lumineuse. Quand notre théologie secouera-t-elle le fatras de la scolastique ?

III. — Considérations sur les différentes preuves de l'existence de Dieu. Réfutation de Kant.

Dans la pensée, l'existence de Dieu et notre propre existence sont données simultanément; tout acte spirituel les implique également toutes les deux, et par conséquent nous ne sommes pas moins certains de l'une que de l'autre. Cette démonstration de l'existence de Dieu, qui sort de la métaphysique entière, dispense des preuves particulières, parce qu'elle les contient et les surpasse. Celles que l'on apporte ordinairement reviennent toujours à montrer, avec plus ou moins de profondeur, que l'homme est en rapport avec un être souverainement parfait. Le faible de ces preuves, c'est précisément d'être particulières, de présenter comme une sorte d'accident ce qui constitue l'état permanent et nécessaire de la pensée humaine, l'union avec la pensée divine.

Quelquefois même ces preuves, en passant par le détour des créatures, font perdre de vue la présence intime de Dieu dans l'âme. Malebranche dit fort bien à ce sujet : « Toutes les preuves ordinaires de l'existence et des perfections de Dieu, tirées de l'existence et des perfections de ses créatures, ont, ce me semble, ce défaut qu'elles ne convainquent point l'esprit par simple vue... Dans ces raisonnements la conclusion est plus évidente que le principe (1). »

(1) *Recherche de la vérité*, liv. VII, IIe part., chap. VI.

On a rangé en différentes classes les preuves de l'existence de Dieu. On compte : 1° les preuves métaphysiques ; 2° les preuves morales et historiques ; 3° les preuves physiques.

Les *preuves métaphysiques*, telles qu'on les trouve dans saint Augustin, saint Anselme, Descartes et Leibnitz, sont fondées sur l'analyse des idées d'être parfait, nécessaire, infini. Le but est d'établir que sans l'existence de Dieu, ces idées si essentielles seraient inexplicables, impossibles ; ce qui rentre visiblement dans cette méthode générale, qui embrassant l'esprit humain tout entier, y découvre partout et toujours la vivante empreinte de Dieu.

Les *preuves morales* et *historiques* consistent à déduire l'existence de Dieu, soit de l'universalité et de la perpétuité du sentiment religieux dans le genre humain, soit de l'idée que chacun porte en soi d'une règle des mœurs qui s'impose à sa volonté particulière, et qui implique par conséquent l'existence d'un législateur suprême.

Enfin, les *preuves physiques* partent de l'enchaînement des causes et des effets dans l'univers, ou bien de l'ordre, de la beauté qui s'y déploient, pour élever l'âme jusqu'à la cause première, jusqu'à l'auteur souverainement intelligent des mondes.

Plus populaires, plus appropriées au commun des intelligences, les preuves morales et physiques n'ont pourtant de force concluante que par leur rapport aux

preuves métaphysiques qu'elles renferment implicitement. Ce sont en réalité des moyens d'exciter l'esprit à rentrer en soi pour y percevoir l'idée de Dieu. Sans doute les cieux racontent sa gloire, et un brin de paille le révèle au regard attentif; cependant, s'il fallait rigoureusement s'en tenir à l'idée que l'ordre observable du monde suggère de son auteur, verrions-nous autre chose en lui qu'un ouvrier très-sage et très-habile, mais après tout d'une habileté bornée, et peut-être avec un certain mélange d'impuissance; car le monde, tel que l'a fait la liberté des créatures, ne paraît point sans défaut? Qui pourrait y lire directement la nécessité et l'infinité de l'être divin? Ces preuves valent donc moins par ce qu'elles contiennent que par ce qu'elles suggèrent. Si elles parlent aux âmes simples, c'est que ces âmes sont déjà intérieurement en rapport avec Dieu et n'ont besoin que d'être averties. Mais par eux-mêmes, de tels arguments ne donnent aucune idée positive de Dieu, ni de l'union de l'âme avec lui.

Clarke avait déjà remarqué que toutes les preuves se ramènent aux métaphysiques (1); c'est ce que Kant développe à sa manière. Mais après avoir tout réduit à ce qu'il appelle la preuve ontologique ou *à priori*, Kant s'efforce de la saper et de ravir à la raison toute certitude de Dieu. Avoir l'idée d'une chose, objecte-t-il, ne suffit pas pour en établir l'existence; il faut de plus

(1) *Lettre sur l'argument à priori.*

l'expérience, une action de l'objet sur nous. De ce que l'on pense à une montagne d'or, à un cheval ailé, est-on en droit de conclure que ces objets existent réellement? Les idées ont beau être claires et distinctes ; que sert à un pauvre diable, quand sa bourse est vide, d'avoir l'idée claire et distincte de cent écus? Voilà ce que Kant retourne en toutes façons ; mais l'habile dialecticien se joue à la surface des choses. Ce n'est point d'une idée en l'air, vain produit de l'imagination, que l'on conclut l'existence de Dieu ; c'est de son action nécessaire et de sa présence permanente dans l'esprit. Si par expérience Kant entend la connaissance directe d'un objet en rapport avec la pensée et qui influe sur elle, ce qu'il demande existe : Dieu agit continuellement en nous et sur nous, et en ce sens on peut dire qu'il nous est connu par la première, la plus certaine, la plus intime des expériences.

D'ailleurs Kant se contredit, comme quiconque s'attaque aux idées divines : il dément ses propres négations, en reconnaissant aux idées, comme il dit, une *nécessité subjective*, réelle par conséquent dans le sujet qui pense. Il n'a pas vu que c'était constituer le moi Dieu ; mais Fichte, son disciple, l'a vu pour lui ; et depuis Kant, sous une forme ou sous une autre, le panthéisme ravage la pensée allemande.

C'est surtout à l'égard de Dieu qu'il importe à la connaissance humaine d'atteindre au vrai, au réel. Il n'y a point là de présomption. L'essence de Dieu présentera

toujours à notre entendement des mystères insondables; mais cela ne fait pas qu'elle nous échappe entièrement, que ce qui se manifeste si clairement à nous dans la pensée ne soit pas la réalité, la vérité, la substance divine. Qu'on y prenne garde : si par la pensée nous ne percevons qu'une apparence de Dieu, la conséquence sera de nous réduire en pratique à une apparence de religion.

IV. — Erreur de Malebranche, de Fénelon et d'autres philosophes au sujet de la spiritualité de Dieu. Réponse à l'accusation d'anthropomorphisme.

Non-seulement l'étude de la pensée nous donne de l'existence de Dieu une certitude immédiate et absolue; elle nous découvre encore, comme nous l'avons vu, les principaux attributs divins, ceux du moins qu'il importe le plus à l'homme de connaître. Avant tout, elle établit directement la spiritualité de Dieu, point capital et qui emporte le reste. C'est dans la pensée et comme concourant à toutes ses opérations que Dieu se découvre à nous: la première, la seule idée que nous en ayons est donc celle d'un être pensant; et la philosophie prononce avec la même assurance que l'Évangile, que « Dieu est esprit, lumière, raison et amour (1) ».

Platon, Augustin, Bossuet, qui ont le mieux compris

(1) Jean, I, 1; IV, 24; *Ire Épître*, I, 5; IV, 8, etc.

la présence intime de Dieu dans l'âme, ne s'arrêtent point à démontrer à part qu'il est esprit ; comment le concevraient-ils autrement? Descartes, quoique par le fait il saisisse Dieu dans la pensée, se croit obligé de déduire sa spiritualité de sa perfection souveraine. Clarke, qui au fond procède aussi par les idées, mais avec des détours sans fin, se trouve encore plus embarrassé : « J'avoue, dit-il en parlant de la spiritualité de Dieu, qu'il n'est pas possible de la démontrer d'une manière directe, *à priori*. »

Malebranche et Fénelon, qui le croirait? vont jusqu'à la méconnaître entièrement. « La raison toute seule, dit l'auteur de la *Recherche de la vérité*, ne nous peut apprendre que Dieu est un esprit.... Il faut plutôt croire que comme il renferme dans lui-même les perfections de la matière sans être matériel, il comprend aussi les perfections des esprits créés sans être esprit de la manière que nous concevons les esprits. » Fénelon, disciple de Malebranche, développe son opinion en termes plus tranchés : « Dieu a tout l'être du corps, sans être borné au corps, tout l'être de l'esprit sans être borné à l'esprit; et de même des autres essences possibles... Il s'ensuit que l'être infini ne pouvant être resserré dans aucune espèce, Dieu n'est pas plus esprit que corps, ni corps qu'esprit; à parler proprement, il n'est ni l'un ni l'autre... S'il était esprit, c'est-à-dire déterminé à ce genre particulier d'être, il n'aurait aucune puissance sur la nature corporelle, ni aucun rapport à tout ce qu'elle contient. »

La plupart des modernes philosophes de l'Allemagne ont emprunté cette erreur à Malebranche. Krause, en résumant Schelling et Hegel, pose l'Esprit et la Nature comme se limitant l'un l'autre, et il en conclut qu'il faut, au-dessus de l'un et de l'autre, une *Raison* supérieure de leur existence, qui est Dieu.

Que prouvent de pareilles aberrations, sinon qu'on ne rentre point assez profondément en soi, et qu'on ne saisit pas dans sa vérité l'existence spirituelle? On s'imagine que l'esprit emporte une idée de restriction et d'exclusion de quelque chose de réel. Mais oublie-t-on que même parmi les êtres particuliers, le supérieur renferme éminemment les propriétés de ceux qui lui sont inférieurs, représentées sous une forme plus parfaite dans l'unité de sa substance? C'est ainsi que nous admirons dans les animaux une sorte de concentration de tous les règnes de la nature. La même loi se retrouve en mathématiques et partout, justement parce qu'elle repose sur l'essence des idées; l'équation générale d'un certain degré comprend, non-seulement les lignes dont l'ordre est indiqué par ce degré, mais encore toutes celles d'un ordre inférieur. Ainsi l'être absolument infini contient et représente toutes choses, parce qu'il possède dans sa substance la plénitude de l'activité et de la quantité. S'il pense cette plénitude, s'il en jouit, on avoue sa spiritualité; s'il ne la comprend ni ne l'aime, comment peut-on dire qu'il la possède réellement? Quelle chimérique perfection, ou pour mieux dire, quel néant, dans ce Dieu

affranchi de ce que Fénelon appelle si étrangement les bornes de l'esprit!

Il est de mode aujourd'hui de prodiguer aux défenseurs de la spiritualité de Dieu l'accusation d'*anthropomorphisme;* on sait que cette erreur consiste proprement à prêter à Dieu un corps, des formes et des passions humaines. Or, n'est-ce pas s'en éloigner infiniment, que de reconnaître Dieu pour un esprit pur et souverainement parfait? Est-ce à une conception si sublime, si fort relevée au-dessus des sens et de l'imagination, et même de toute vertu comme de toute science humaine, qu'on peut reprocher sérieusement de n'offrir qu'un Dieu fait à l'image de l'homme?

Laissons là des objections puériles, et forçons le sophisme à sortir des idées vagues et confuses où il s'enveloppe. Comme il n'existe d'une manière tranchée que deux ordres d'êtres, ceux qui pensent et ceux qui ne pensent pas, les esprits et les corps, les personnes et les choses, il faut de toute nécessité ranger Dieu dans une classe ou dans l'autre. Au fond, la philosophie que nous combattons n'échappe point à l'inévitable alternative. Pour remplacer le Dieu-esprit, elle s'est forgée la plus monstrueuse erreur, une confusion de matière et d'esprit, où domine la matière, la non-pensée, l'aveugle et brute fatalité.

Digitized by Google

V. — De l'union morale et religieuse de l'esprit humain avec Dieu. Réflexions sur l'athéisme.

Dans la vie de la pensée, les idées divines ne son pas d'un côté et les idées humaines de l'autre; on ne distingue pas des actes où n'entreraient que les premières et des actes où n'entreraient que les secondes. Si les idées divines, comme renfermant seules la dernière raison des choses, ne sont point absentes de la connaissance la plus simple, la plus vulgaire; les idées humaines ne le sont pas davantage de la plus sublime. Effectivement, il entre encore quelque chose de nous dans la connaissance que nous avons de Dieu et de ses incommunicables attributs d'éternité, d'infinité, de nécessité; sans quoi cette connaissance nous demeurerait étrangère. Ce qui vient de Dieu et ce qui vient de nous dans la pensée forme un tout qui n'est nullement hétérogène: par où l'on voit que nos idées, si imparfaites qu'elles soient, ont pourtant quelque ressemblance avec les idées divines; que nous portons en nous une empreinte réelle d'infinité, de nécessité, d'éternité, par laquelle nous communiquons avec l'être des êtres; et qu'enfin, quoique infiniment inférieur à Dieu, notre esprit est vraiment fait à l'image de Dieu.

Le rapport de dépendance envers l'être absolu subsiste d'une certaine manière pour tous les êtres, esprits ou corps: dans cette généralité on pourrait l'appeler

l'*union métaphysique*. Il offre quelque chose de particulier, il devient en même temps *union morale* pour les êtres pensants ; car entre l'esprit souverain et les esprits particuliers, le rapport ne peut pas ne pas être spirituel, c'est-à-dire, d'un côté comme de l'autre, volontaire et libre : absolument libre, ce qui ne signifie point arbitraire, de la part de Dieu ; libre d'une liberté relative pour l'esprit humain. C'est par le côté volontaire de son rapport avec Dieu que l'homme est un être *religieux ;* c'est par là qu'il se rapproche ou qu'il s'éloigne et se sépare moralement de Dieu, quoiqu'il ne puisse jamais briser entièrement le lien qui le rattache comme substance à la substance suprême.

Ravissant l'homme au-dessus de lui-même, les soudaines illuminations du génie, l'enthousiasme des sentiments généreux et purs, les joies sublimes du martyre, font paraître dans sa grandeur la participation de l'âme à la vie divine. Mais combien de tels moments sont rares! Le plus souvent on traîne une existence ou vulgaire ou coupable ; on se détourne de Dieu pour se tourner vers les corps, vers les biens et les intérêts passagers. Parlez au commun des hommes de la présence de Dieu dans leur pensée, ils ne vous entendront pas. Cet esprit souverainement parfait au sein duquel leur propre esprit se meut et exerce ses puissances, ne leur apparaît que comme un objet lointain, inaccessible ; et leur imagination le relègue par delà les mondes et les firmaments.

Encore, n'est-ce pas le dernier terme de l'ignorance et de la dégradation de l'esprit humain. Il peut se détacher de Dieu au point de se laisser en quelque sorte envahir par les corps, dont les images éteignent en lui la clarté des idées. Alors se forme un effroyable mélange des unes et des autres, et de cette confusion peut sortir également l'idolâtrie ou l'athéisme. Ces excès furent communs dans l'antiquité ; ils souillent toujours une partie de la race humaine, et soulèvent encore une fois le grave problème de l'existence du mal dans son sein.

Quoique l'entendement corrompu devienne incapable de penser les idées pures, il subsiste, jusque dans les connaissances de l'athée, une faible et vague perception des idées divines. L'athée, sous une forme ou sous une autre et à travers d'inévitables contradictions, reconnaît encore quelque chose d'absolu et d'immuable, soit dans la science, soit dans les règles de la vie pratique. L'*athéisme* complet est impossible à la pensée. En fait, le seul athéisme qui ait été réduit en système, chez les anciens et les modernes, consiste à transporter à l'ensemble des êtres particuliers les attributs de Dieu. Démocrite, par exemple, qui semble abolir toute notion de la divinité, décerne aux atomes l'éternité, l'immutabilité, la science infaillible : il ne fait que diviniser la matière. L'athée ne parvient pas davantage à étouffer en lui tout sentiment de Dieu, de sa toute-puissance, de sa justice éternelle. Les malheurs privés, les grandes crises sociales, l'approche des périls et de la mort, réveillent les

plus indifférents et les plus endurcis. Tant il est impossible à l'homme d'extirper de sa pensée les idées divines! Tant celui qui nous a formés a pris soin de graver dans nos âmes l'ineffaçable empreinte de ses infinies perfections!

La philosophie ravive cette empreinte et dirige en haut le regard de l'âme. Elle vit de l'idée de Dieu, elle doit la faire vivre en nous : d'autant plus religieuse qu'elle sera plus rationnelle et plus approfondie.

CHAPITRE VIII.

EXAMEN DES SYSTÈMES DE MÉTAPHYSIQUE.

I. — Conclusion sur la philosophie pure. Quatre systèmes généraux en métaphysique : un vrai et trois faux.

Nous venons d'exposer en abrégé la *philosophie pure*, ou la partie de la science qui fait connaître la nature, l'essence de l'esprit. On peut aussi l'appeler *métaphysique*, en tant que son objet dépasse l'univers physique ou matériel. C'est par excellence la science mère et maîtresse, la science des principes ; le reste de la philosophie doit s'y appuyer sans cesse, et toutes les autres sciences humaines ont en elle leurs racines.

Cette science première n'est pas en soi plutôt *psychologie*, science de l'esprit humain, que *théologie*, science de Dieu ; elle est à la fois l'une et l'autre. Si Dieu est souverainement indépendant de nous, la connaissance

de Dieu ne l'est point de la connaissance de nous-mêmes; car c'est en nous, par son action sur notre âme, que Dieu devient objet d'intelligence. Les deux connaissances s'enchaînent et se complètent mutuellement; on ne peut les isoler sans les détruire.

Aussi la métaphysique entière peut se ramener à deux principes fondamentaux : 1° l'existence en nous de propriétés intelligibles ou idées de perfection et de grandeur, qui font de notre esprit une substance réelle et distincte; 2° l'existence d'idées infiniment supérieures, constituant l'esprit absolu ou Dieu, avec lesquelles les nôtres sont intérieurement unies et dont elles dépendent essentiellement. Toute la vie de l'âme, ainsi que toute la doctrine de la spiritualité, repose sur ce double principe de la théorie des idées.

On méconnaît cette théorie, et, par suite, on détruit ou l'on altère la spiritualité de trois manières : 1° en niant radicalement les idées en nous comme en Dieu; 2° en les niant en nous et ne les reconnaissant qu'en Dieu; 3° en les niant en Dieu pour les reconnaître seulement en nous. De là, comme l'a vu Bordas, trois faux systèmes de métaphysique, les seuls que l'on puisse concevoir, et auxquels se rattachent toutes les aberrations de l'humaine pensée.

Aux trois systèmes de l'erreur joignez le système de la vérité, qui reconnaît la double existence des idées en nous et en Dieu, et vous aurez les quatre grandes conceptions métaphysiques qui se sont partagé dans tous

les temps et se partagent encore l'empire des intelligences.

Entrevu par le génie de Pythagore, fondé par Socrate et surtout Platon, le vrai système des idées a été suivi par Philon, Plotin, saint Augustin, Hugues de Saint-Victor, Henri de Gand, Descartes, Bossuet, Leibnitz, Bordas. On l'appelle *platonisme* du nom de son auteur, et *spiritualisme* parce qu'il établit seul la réalité de l'esprit. C'est le malheur de la division des intelligences qu'on soit obligé de désigner le vrai système par des noms particuliers, au risque de donner à la vérité un air de secte.

La théorie des idées a été développée ; il faut maintenant examiner chacun des faux systèmes, en marquer les principes et les conséquences, au moins dans l'ordre spéculatif ; plus tard nous déroulerons les conséquences morales. La science de l'esprit humain doit aussi tenir compte de ses égarements les plus considérables.

II. — Premier système de l'erreur, sensualisme et matérialisme. Conséquences diverses : athéisme, nominalisme, idéalisme, empirisme, scepticisme.

La principale difficulté pour philosopher, c'est de sortir des sens et de l'imagination ; plusieurs philosophes y ont succombé. Ils ont confondu l'idée avec l'image, la science avec la sensation, et, par suite, l'esprit avec le corps ; car, si tout ce qui est connu doit venir des sens

ou tomber sous les sens, qui n'atteignent que les corps, il faut nier toute nature spirituelle. Le premier faux système de métaphysique, négation totale des idées, de la raison, de la spiritualité, s'appelle *sensualisme*, et en tant qu'il n'admet comme réelle que la matière ou les corps, *matérialisme*.

Le sensualisme a été fondé par Épicure, il semble donc qu'on pourrait l'appeler aussi *épicurisme ;* mais ce dernier terme ne désigne ordinairement que l'application du sensualisme à la doctrine des mœurs. Épicure, qu'avaient précédé Leucippe et Démocrite, est suivi par Bacon, Hobbes, Gassendi, Locke, Hume, Condillac, Tracy.

La première et la plus grave conséquence du sensualisme ou matérialisme, c'est l'*athéisme*. Si les sens fixent notre horizon intellectuel, nous sommes sans Dieu, sans religion ; car, quand il existerait un Dieu, il nous serait aussi inaccessible qu'il l'est à la brute privée de raison. Cependant quelques sensualistes, Condillac par exemple, ont voulu garder la croyance à l'existence de l'âme et de Dieu ; mais c'était contredire leur principe et perdre cette suite, cette fermeté dans l'erreur, qui est comme le dernier honneur de l'intelligence égarée.

N'atteignant que le côté extérieur, particulier, des choses, les sens peuvent bien percevoir à leur manière les individus isolés, mais non l'élément général ou commun, l'*universel*, qui fait leur unité, et, par suite, la

réalité des espèces. Conséquemment le sensualisme nie l'universel dans les objets et les idées générales dans l'esprit ; il les réduit à de simples mots, création artificielle de l'entendement, et c'est ce qu'on appelle *nominalisme*. Par opposition, on nomme *réalisme* l'opinion de ceux qui reconnaissent la réalité des *universaux* et des idées générales, sauf à distinguer aussi un vrai et un faux réalisme. Le *faux réalisme* sépare les espèces et les genres des individus, et ne réalise ainsi que des abstractions : erreur qui n'est pas étrangère à certains sensualistes. Le *vrai réalisme*, dans les idées comme dans la nature, ne sépare point l'unité et le nombre, l'élément général et l'élément particulier.

Considérons maintenant la réalité des substances. L'opinion qui l'affirme se nomme également *réalisme*, dans un sens analogue au précédent, et quelquefois *objectivisme*. Ici l'école sensualiste ne paraît pas d'abord aussi négative ; elle garde la réalité de la substance matérielle, mais en a-t-elle le droit? Puisque la substance, l'être réel n'est point saisi par les sens, on ne perçoit par eux que des apparences, et le sensualisme ne peut affirmer des substances quelconques ; il ne s'en forme que des idées vagues, sans objets correspondants, ou ce qui revient au même, incapables d'en attester l'existence. C'est là l'*idéalisme;* de nos jours, on dit quelquefois dans le même sens *subjectivisme*. On conçoit que l'idéalisme touche de près au nominalisme ; car enfin, que peuvent être des idées sans objets, sinon de purs mots?

Remarquons, en passant, que des écrivains étrangers à la philosophie et même des philosophes emploient sans précision ce terme d'idéalisme. Quelques-uns en font le synonyme de spiritualisme, ce qui confond tout. D'autres n'entendent par là que la négation de la substance des corps; c'est en effet un idéalisme partiel, mais il en peut exister un pareil à l'égard de l'âme humaine et de Dieu. Bref, l'idéalisme exprime proprement la négation de la réalité des substances, quelles qu'elles soient, et l'impuissance des idées à la certifier.

Niant par son principe fondamental la réalité des esprits, par conséquent de l'âme humaine et de Dieu; incapable de pénétrer au delà des apparences, et par conséquent de saisir même la substance des corps, le sensualisme se résout forcément en un idéalisme complet, absolu, qui devient aussi un nominalisme absolu. Que dis-je? il ne subsiste rien, pas même des mots; et la pensée s'abîme dans le pur néant ou *nihilisme*. C'est la plus forte réduction à l'absurde du premier système de l'erreur.

Que peut être la science pour un système qui détruit la raison en détruisant les idées générales? Le sensualisme prône l'expérience fondée sur les seules sensations; or, l'expérience ainsi mutilée, bornée aux apparences des choses, n'est que l'aveugle *empirisme*. Voilà la science sensualiste, la mort de toute science.

L'abus opposé, ou la connaissance arbitrairement réduite au pur rationnel, à l'*à priori*, par mépris de

l'expérience, constitue le *rationalisme*. Dans l'usage ordinaire, on désigne généralement par ce mot le *rationalisme religieux*, ou la négation en religion de tout élément historique divin, de toute révélation ; mais ce n'est là qu'une application particulière, et il existe, dans tous les ordres de la connaissance humaine, de certains abus des principes abstraits, un dédain de l'expérience, marqué justement du nom de rationalisme.

Cet excès n'est pas le plus commun dans l'école sensualiste ; néanmoins toutes les erreurs se touchent, et il n'est pas rare de voir les adeptes de cette école se lancer avec intempérance dans l'*à priori*, par le besoin de sortir de l'étroite prison des sens, besoin que nul système ne peut entièrement étouffer. C'est ainsi que Démocrite et Épicure imaginèrent l'hypothèse des atomes et du vide, douèrent leurs atomes d'intelligence, de liberté, d'éternité, etc. Certes nous voilà loin de l'empirisme. Il faut s'attendre, dans tous les faux systèmes, à rencontrer de pareilles contradictions.

Au lieu de tout nier, ce qui suppose encore quelque énergie de la pensée, il arrive au sensualisme affaibli de s'arrêter au doute universel : voilà le *scepticisme* ou *pyrrhonisme*, qui est proprement l'abdication, le suicide de l'intelligence. Les plus célèbres sceptiques des temps anciens et modernes, Pyrrhon, Sextus l'empirique, Énésidème, Montaigne, Huet, évêque d'Avranches, Hume, ne peuvent renier leur origine sensualiste.

Au scepticisme est opposé le *dogmatisme ;* c'est la dis-

position à décider sans preuve, sans examen, sans raison. Le sensualisme n'y est pas non plus étranger ; car rien n'est plus faible que ses arguments pour établir la réalité des atomes et du vide.

En résumé, le premier faux système de métaphysique, le sensualisme, par la négation totale des idées, va à toutes les erreurs et se partage quelquefois entre les plus opposées ; néanmoins on peut dire que celles qui lui reviennent le plus naturellement sont, avec le matérialisme et l'athéisme : le nominalisme, l'idéalisme complet ou nihilisme, l'empirisme et le scepticisme.

III. — Deuxième système de l'erreur, zénonisme ou malebranchisme et panthéisme. Erreurs dérivées.

Comme les matérialistes confondent l'esprit humain avec le corps auquel il est uni, d'autres philosophes, saisissant d'une manière exclusive le côté qui l'unit à l'esprit absolu, n'ont reconnu les idées et la raison qu'en Dieu. Dès lors, destitués d'une raison propre, et, par suite, d'une personnalité réelle, les esprits particuliers cessent de subsister à part, ils s'abîment en Dieu, et l'univers avec eux : il ne reste qu'une substance unique, infinie, qui se confond avec la masse des êtres ou ne s'en distingue que d'un point de vue logique, comme l'unité se distingue du nombre, l'espèce, des individus, etc. Voilà le second système de l'erreur, avec sa conséquence la plus immédiate, le *panthéisme*.

L'auteur du système est Zénon de Cittium, chef de la secte stoïcienne dans l'antiquité ; il a été suivi dans l'époque moderne par Malebranche, Fénelon, Spinoza, Berkeley, Saint-Martin, Schelling, Hegel, Bonald. A cause des deux philosophes qui l'ont fondé ou renouvelé, on l'appelle *zénonisme* et *malebranchisme*. Malebranche, il est vrai, n'avoue pas le panthéisme ; au contraire, il le repousse : il essaye de s'en décharger, il le flétrit dans Spinoza ; mais ses principes n'en respirent pas moins le panthéisme tout entier, puisqu'il nie la raison individuelle et abolit l'activité des créatures comme injurieuse à la toute-puissance divine.

Le zénonisme ou malebranchisme détruit la spiritualité, la pensée, la raison, aussi radicalement, sinon aussi directement que le sensualisme.

Les malebranchistes même qui reculent devant leur principe, Malebranche le premier et Fénelon, renient la spiritualité de Dieu ; Malebranche déclare en outre que la nature de l'âme nous est inconnue. Quant aux chefs plus conséquents du panthéisme contemporain, Schelling et Hegel, ils partent ouvertement dans leurs systèmes de la non-pensée, et ils prétendent expliquer comment la pensée sort de ce qui ne pense pas, le rationnel de l'irrationnel ; au fond, comme leur maître Spinoza, ils n'admettent aucune distinction entre ce qui pense et ce qui ne pense pas, ne les considérant que comme les deux faces de la seule et unique réalité.

« Sous deux noms, dit Bordas, le panthéisme et le

matérialisme sont une même chose. » Seulement, le matérialisme envisage surtout l'univers sous le rapport de la diversité ou de la pluralité, et le panthéisme sous le rapport de l'unité ; cette unité abstraite, il l'appelle Dieu. Le panthéisme de l'école d'Élée poussait l'unité jusqu'à la suppression des êtres particuliers et du monde extérieur, jusqu'à l'*acosmisme*, sorte d'idéalisme partiel se résolvant comme toujours en idéalisme total, en nihilisme.

Dieu se trouvant l'unité du monde et le monde formant le nombre, le développement de Dieu, Dieu et le monde sont nécessairement de même essence et substance, ils s'identifient : ce qui revient au pur athéisme. Cependant les panthéistes en général se récrient fort contre l'imputation d'athéisme, et il est vrai qu'ils ont sans cesse à la bouche les mots de Dieu et de divin ; mais visiblement, ce qu'il leur plaît d'appeler Dieu n'est point l'esprit souverainement parfait, absolu, indépendant du monde. Le Dieu réel, le seul qu'avouent le bon sens et la vraie philosophie, le seul qui puisse être l'objet du culte, ils le rejettent comme un produit de l'ignorance. Qu'ils souffrent donc que l'on continue de les ranger parmi les athées.

Détruisant le principe de l'individualité, le panthéisme isolera dans la nature les genres et les espèces : il professera le faux réalisme, qui égare la science à la poursuite de chimériques abstractions.

Enfin, il serait facile de déduire du second système les diverses erreurs que nous avons vues sortir du sensua-

lisme. Comme lui, en sapant la certitude de notre propre existence, il pousse à la négation, au doute universel. Cependant il est aussi certaines erreurs avec lesquelles il offre plus d'affinité; par exemple, il inclinera plutôt au rationalisme qu'à l'empirisme.

On a quelquefois vanté l'influence du panthéisme sur le progrès des sciences. Il ne peut s'agir des sciences morales, politiques, religieuses, car le système leur est mortel. Otant la différence du bien et du mal, invinciblement liée à la doctrine de la spiritualité, il justifie et légitime tout. On sait que Hegel professe le plus abrutissant optimisme historique. Veut-on parler des sciences physiques et naturelles? L'influence pourra être moins délétère, et fournir même un certain contre-poids à d'autres erreurs. En insistant sur la liaison de toutes les parties de l'univers, sur les analogies de la nature et de la pensée, le panthéisme l'emporte sur le matérialisme ordinaire; il n'en soustrait pas moins à l'esprit l'aliment de sa vigueur.

IV. — Troisième système de l'erreur, aristotélisme ou écossisme et conceptualisme. Erreurs dérivées.

Le sensualisme s'attache exclusivement au côté par lequel l'esprit tient au corps, le malebranchisme à celui par lequel il tient à Dieu : s'attacher au moi lui-même et s'y concentrer, ne reconnaître les idées, la raison qu'en nous, tel est le troisième système général de l'er-

reur. Aristote, quoique sa pensée flotte souvent incertaine, peut en être regardé comme le fondateur ; il est suivi par Thomas d'Aquin, Arnauld, Régis, Reid, Dugald-Stewart, Kant, Fichte, Maine de Biran, Jouffroy. Le système s'appelle *aristotélisme*, du nom de son auteur, et *écossisme*, parce que dans les temps modernes il s'est surtout développé en Écosse. Sous la forme particulière dont Kant l'a revêtu, on l'appelle quelquefois *criticisme*.

« Aristote et les siens prouvent sans peine que nulle connaissance ne peut venir des sens, que la science se fonde sur des idées propres à l'intelligence. Mais comme ils rejettent de la pensée les idées divines, que c'est dans leur union avec les idées divines que les idées humaines ont principalement leur force, ils trouvent les dernières si faibles, qu'ils sont obligés de leur chercher un appui dans les sensations. De là le principe qu'il n'y a point de connaissance possible sans les représentations des sens, et, pour emprunter leur langage, que ces représentations sont aussi nécessairement la *matière* du savoir que les idées en sont la *forme*, c'est-à-dire que si les idées servent à produire le savoir, les représentations sensibles le constituent. Les idées pour eux ne sont que des directions de la pensée, et aussitôt qu'elle veut se détacher du corporel et revenir en soi, elle ne rencontre que des notions creuses, lesquelles ne supposent rien de réel qui leur réponde. Suivant eux, du moins suivant Kant qui a donné au système plus de rigueur, l'âme,

Dieu, les objets extérieurs nous sont aussi complétement inconnus que suivant les épicuriens (1). »

Voilà l'idéalisme ou subjectivisme, négation des substances. Déjà impuissantes comme représentations et incapables d'attester la réalité des choses, les idées, dans l'écossisme, subissent une dernière dégradation. Des idées impuissantes à certifier les êtres ne peuvent elles-mêmes avoir une existence substantielle, permanente dans l'esprit, et on ne les saisit plus que dans l'acte fugitif de la connaissance, dans la conception : désastreuse erreur qui ruine la métaphysique ; on l'appelle *conceptualisme*. Arnauld y incline fortement, et le philosophe écossais Reid la professe et s'efforce de la démontrer. La réalité de l'universel dans la nature et celle des idées générales dans l'esprit ne pouvant se séparer, le conceptualisme les ruine l'une et l'autre, et n'est au fond qu'un nominalisme déguisé.

La raison ainsi exténuée doit tout tirer de la sensation, et l'écossisme tend à se confondre avec le sensualisme, versant dans toutes les erreurs qui en découlent, notamment l'empirisme et le scepticisme. Comme il manque avant tout de principes certains, il se réfugie dans les formules, les maximes vagues et abstraites ; il engendre un *formalisme* général et la *scolastique* ou science de mots, faite pour la mémoire, pour le pédantisme. La scolastique du moyen âge, fléau de la pensée,

(1) *Mélanges philos. et relig. : Théorie des idées.*

est venue d'Aristote, et son émule Kant a produit une nouvelle scolastique, non moins barbare et non moins ténébreuse.

En tout, cette école a quelque chose d'indécis et de peu élevé. Les vérités qu'elle ne nie pas directement, elle les sape. Dugald-Stewart déclare que la question entre le spiritualisme et le matérialisme est insoluble ; ce qui doit être si, comme tout l'écossisme le répète, les essences des choses nous sont inaccessibles.

On sait que, pour Aristote, Dieu n'est que l'éternel moteur d'un monde éternel comme lui. Nul rapport intérieur, dans ce système, ne s'établit entre l'âme et Dieu ; un tel rapport semblerait quelque chose de mystique, de contraire à la raison. Plusieurs des premiers disciples d'Aristote professèrent l'athéisme et le matérialisme. Un Dieu sans action sur l'âme et sur le monde, ce qu'on appelle proprement le *déisme*, fort éloigné du vrai *théisme*, c'est tout ce que le système peut admettre. Pour rendre aux idées leur réalité sans sortir de l'esprit humain, Fichte, disciple de Kant, a proclamé le moi Dieu : forme bizarre de panthéisme entée sur l'aristotélisme. Ainsi toutes les erreurs ne cessent de se mêler et de s'échanger entre elles.

La faiblesse de la raison humaine n'éclate pas moins quand elle s'appuie sur elle seule, que lorsqu'elle entreprend follement de s'identifier avec Dieu, de se faire Dieu. Dans les deux cas, la raison, les idées s'anéantissent, et l'on retombe dans le sensualisme et le matéria-

lisme ; erreur capitale, d'où découlent et à laquelle se ramènent toutes les autres, leur gravité se mesurant par leur écart de la spiritualité.

V. — Dernier terme de l'abaissement de la pensée, éclectisme ou syncrétisme et sophistique. Conclusion.

Des systèmes qui ruinent la pensée, la raison, ne méritent point le nom de *philosophie;* aussi, créant exprès un terme nouveau, Bordas juge que leurs auteurs ne philosophent pas, mais qu'ils *déphilosophent:* « Dans l'antiquité, dit-il, déphilosophaient Aristote, qui bannissait les idées divines, Zénon de Cittium, qui bannissait les idées humaines, Épicure, qui bannissait les unes et les autres, pendant que Platon et les siens, qui les gardaient toutes, philosophaient. »

Du moins, dans les trois systèmes généraux de l'erreur, on rencontre encore quelque chose de fixe; on déphilosophe, mais d'une manière certaine, qui se laisse saisir et définir. Cette simplicité dans le faux a été dépassée de nos jours, où l'on devait tenter, par l'amalgame ou *syncrétisme* des principes contraires, la monstrueuse fusion de toutes les erreurs. Écoutons encore le dernier rénovateur du spiritualisme : « Jusque-là, dit-il, chacun n'avait déphilosophé que par un côté ; alors quelques hommes conçurent le projet herculéen de déphilosopher par les trois côtés en même temps. C'est ce que le dernier venu d'entre eux appela *éclectimse.* Le

premier qui ouvrit cette voie royale fut M. de Bonald... Il prend exclusivement les idées en nous, les idées en Dieu, la parole ou les sensations, et, associant ces trois faux systèmes, il s'imagine former le véritable. M. de Maistre éclectisa presque aussitôt que lui... M. Cousin, qui sans doute n'a emprunté ni à l'un ni à l'autre, éclectise avec ce qu'il appelle l'activité libre ou le moi, la sensation et la raison impersonnelle ou Dieu (1). »

Le mot *éclectisme* vient du grec et signifie *choix*. On n'entend point par là un juste discernement entre le vrai et le faux, presque toujours mêlés dans les œuvres humaines : méthode de bon sens, que pratique tout esprit impartial ; on entend la prétention de faire une part de faux et de vrai dans le principe même des systèmes, dans ce qu'il y a au monde de plus simple, de plus un ; ce qui constitue le plus faux, le plus inconsistant de tous les systèmes.

Prenons pour exemple le sensualisme, dont le principe est que toutes les idées viennent des sens, et ne sont que la sensation transformée. Par là le sensualisme efface toute différence entre l'animalité et la spiritualité, et nie radicalement celle-ci : le système est faux, mais net dans son principe et dans ses conséquences. Que lui oppose le spiritualisme ? Que jamais aucune idée ne peut s'identifier avec la sensation ou l'image, ni la raison avec la sensibilité, l'esprit avec la matière orga-

(1) Bordas, *Œuvres posthumes*, t. I, p. 110-111.

nisme. Pour le spiritualiste qui s'entend lui-même, nulle idée proprement dite ne peut venir des sens, sans quoi les limites des deux mondes, celui des corps et celui des esprits, se confondraient. Survient maintenant l'éclectisme, qui prétend décomposer le principe sensualiste en deux. Sans doute, dit-il, beaucoup d'idées viennent des sens; mais toutes les idées n'en viennent pas; le sensualisme est à la fois vrai et faux : il ne s'agit que de faire un bon choix. Eh bien! du brisement du système sensualiste que recueille l'éclectisme? Non-seulement il a deux erreurs au lieu d'une; mais ces deux erreurs se combattent, se repoussent invinciblement. Sur le faux vient se greffer l'absurde. En effet, toutes les idées doivent suivre le même sort; la raison est une, elle est ou n'est pas la même chose que la sensibilité animale, point de milieu. Donc, qu'une seule idée vienne des sens, le sensualisme est vrai, car toutes en viendront nécessairement; par la concession qu'il lui fait, l'éclectisme devient radicalement sensualiste. D'autre part, qu'une seule idée ne vienne pas des sens, le sensualisme est absolument faux, car aucune ne saurait en venir. Ici l'éclectisme se trouve détruire le sensualisme, qu'il affirmait, qu'il fondait tout à l'heure. Il traite de même le malebranchisme et l'aristotélisme. Il ne sait que ballotter incessamment l'esprit humain entre le oui et le non.

En cumulant l'erreur et la contradiction, l'éclectisme dissout pour ainsi dire la pensée; en confondant tous les

principes, il doit engendrer non-seulement le désespoir, mais, ce qui est pire, le mépris de la vérité. Alors il va se perdre dans la *sophistique*, l'erreur sans la bonne foi, fléau de la vertu et de la science, dernier terme de la dégradation de la philosophie et de l'esprit humain. On sait quels ravages fit à Athènes la première et ancienne sophistique; elle fut vaincue enfin par Socrate et Platon. Qui affranchira l'Europe de la sophistique nouvelle et du matérialisme dissolvant où elle l'a plongée?

C'est un étrange spectacle que la lutte de la vérité et de l'erreur. Quand on envisage le nombre des faux systèmes, leur durée, la multitude de leurs adhérents, on arrive à cette triste conclusion que l'erreur occupe, dans l'histoire de l'esprit humain, une place infiniment plus grande que la vraie philosophie. « Celle-ci ne paraît qu'à de longs intervalles, et quelquefois ne dure que peu de temps, tandis que la première subsiste toujours. Mais, dans ses rares apparitions, la philosophie élève tout d'un coup la pensée à des hauteurs immenses et lui communique une fécondité merveilleuse. »

Cependant la domination de l'erreur doit-elle être éternelle? Peut-être la suite de ces études nous donnera confiance dans un meilleur avenir de l'esprit humain.

Digitized by Google

DEUXIÈME PARTIE

DE LA CONDITION DE L'HOMME.

Division générale de cette deuxième partie.

Chaque esprit, chaque âme, étant une substance, pourrait à la rigueur se concevoir seule au monde, réduite à l'unique rapport qui lui soit essentiel, son rapport avec Dieu ; on pourrait aussi concevoir un monde exclusivement formé, ou de substances pensantes, ou de substances physiques. Mais il a plu à la volonté toute-puissante, à la sagesse et à la bonté infinies, de se manifester, dans la création, par une profusion d'êtres de toutes sortes, ainsi que par les rapports les plus naturels pour en faire un tout parfaitement ordonné. Les esprits, au moins ceux de notre espèce, ont été unis à des corps ; union qui assigne notre place et notre rôle dans l'univers. Un autre rapport, qui dépend en partie du premier et qui n'influe pas moins sur notre destinée, est celui qui nous lie avec nos semblables. Par suite de cette double union, la vie spirituelle, sans changer fonda-

mentalement, prend des formes nouvelles, d'où naissent une foule d'opérations et de productions particulières.

C'est là ce qui détermine notre condition actuelle. Pour l'embrasser sous ses différentes faces, nous diviserons de la manière suivante cette deuxième partie :

Livre I. — Union de l'âme et du corps.

Livre II. — Union de l'homme avec ses semblables, ou état social.

Livre III. — Tableau des opérations de l'esprit humain.

LIVRE PREMIER

UNION DE L'AME ET DU CORPS.

CHAPITRE PREMIER.

NATURE DE L'UNION DE L'AME ET DU CORPS.

I. — De l'existence des corps en général et de la certitude dont elle est susceptible. Réfutation de l'idéalisme.

Nous croyons tous à la réalité des corps, et sans doute une croyance si générale, si naturelle, a son fondement légitime, qu'il appartient à la philosophie de rechercher.

Pour plus de simplicité, faisons pour un moment abstraction de nos rapports antérieurs avec la nature matérielle, ou, ce qui revient au même, mettons-nous à la place d'un esprit qui, ne connaissant encore que sa propre existence et celle de Dieu, se trouverait tout à coup en relation avec le monde des corps, et en ressentirait pour la première fois l'influence. Que déjà, en consultant ses idées, un tel être eût conçu la possibilité d'autres substances que lui et Dieu, ou qu'il ne se fût point avisé de cette réflexion, toujours est-il que borné et contingent, rien ne doit lui persuader qu'il soit seul

admis au bénéfice de l'existence. Or jusque-là, ses modifications intérieures naissaient spontanément, avec le seul concours ordinaire de Dieu, et voici maintenant qu'il reçoit des excitations, des sollicitations à agir, qui ne viennent plus de lui-même, et qui tendent à donner un cours inaccoutumé à ses pensées et à ses sentiments. Est-ce Dieu qui agit sur lui d'une manière nouvelle? Mais ces impressions, assez obscures, attirent son attention vers quelque chose d'inconnu qui n'offre pas même les attributs d'une substance pensante. Sans répugner à l'idée d'un non-moi distinct de lui-même et de Dieu, il pourra hésiter à reconnaître comme réel ce qui n'est pas intelligent. Peut-être chassera-t-il ces premières pensées comme une illusion. Mais il y sera bientôt rappelé ; il se sentira en présence de forces constantes qui ne se confondent point avec sa volonté ; il y découvrira de l'ordre, de la liaison, un ensemble de propriétés et de modifications, exigeant aussi une activité et une quantité réelles, enfin il éprouvera des sentiments nouveaux que ces objets font naître en lui. De ces traits de ressemblance avec sa nature il conclut qu'il a devant lui des substances véritables, et il pourra s'appliquer à les représenter exactement dans ses idées comme réalités inférieures de tel ou tel degré, comme *corps* de telle ou telle espèce.

La supposition dont nous sommes partis n'a rien d'arbitraire, et il est évident que, sans conduire peut-être ses réflexions dans un ordre rigoureux, tout homme

de sens aperçoit plus ou moins clairement ces raisons de croire à la réalité du monde physique.

Elles bravent sans peine les faibles arguments d'un idéalisme qui nie la matière, parce qu'il méconnaît la substance. Berkeley, par exemple, ne sape l'existence des corps qu'en les faisant purement passifs, et dès lors en effet incapables de se manifester à l'esprit ; mais qu'on lui conteste son point de départ, qu'on rétablisse l'activité essentielle des substances, condition et moyen de leurs rapports mutuels, à l'instant ses subtils raisonnements s'écroulent.

Cependant, quoique la philosophie confirme l'existence de la matière, elle ne la place point sur la même ligne que l'existence de l'âme et de Dieu ; elle garde à l'esprit son rang, le premier dans l'ordre de la certitude comme dans l'ordre de la réalité. Le moi et Dieu sont substantiellement présents dans la pensée, les corps ne le sont pas ; et on ne les atteint, comme on vient de le voir, que par le circuit d'une connaissance médiate. Descartes ne s'y est point trompé, et sur ce point aussi Locke suit la vraie doctrine : « La certitude de l'existence des corps, dit-il, est aussi grande qu'aucune que nous soyons capables d'avoir, excepté seulement la certitude qu'un homme a de sa propre existence et de celle de Dieu. »

II. — Union substantielle de l'esprit humain avec un corps particulier, et fondement de cette union.

Dès qu'on admet en chaque substance une activité réelle et dans l'esprit une activité supérieure qui renferme éminemment les autres, on conçoit que toutes les substances, ayant quelque chose de commun dans leur constitution, puissent se rencontrer et entrer mutuellement en rapport, et que l'esprit en particulier, par ses propriétés universellement représentatives, touche en quelque sorte à tout, puisse agir sur tout et percevoir l'action de tous les êtres.

En principe, il ne répugne pas qu'un esprit agisse sur la nature entière et en ressente directement l'influence. Toutefois, et bien qu'il soit difficile en ces matières d'atteindre la dernière raison des choses, il semble qu'une puissance si étendue accordée à tous les esprits introduirait la confusion dans l'univers, et que l'ordre exige qu'ils occupent, dans l'infini créé, des empires séparés et distincts. Du moins en est-il ainsi de l'esprit de l'homme, et même son empire immédiat est assez restreint. L'expérience nous apprend qu'il n'agit directement que sur un seul corps, appartenant au règne animal, et probablement sur une seule partie de ce corps, le cerveau. Il ne lui faut pas d'autre point d'appui pour étendre sa puissance sur le globe entier.

Comme substance réelle, l'organisme vivant et sen-

sible qu'on appelle le corps humain pourrait subsister, agir, séparé du principe spirituel. Ce serait une question curieuse d'histoire naturelle de savoir ce que deviendrait l'homme physique, l'animal à deux pieds sans plumes de Platon, le mammifère bimane de nos zoologies, s'il vivait à l'état de pure animalité. Mais la nature n'a point créé de bimanes à cet état, dont la seule supposition nous répugne ; elle a formé ce genre d'animaux avec un soin particulier pour en faire les serviteurs animés de substances pensantes. En retour, chaque esprit s'attache naturellement au vivant microcosme qu'il reçoit en propriété et pour ainsi dire en apanage terrestre.

Il en résulte entre l'âme et le corps un étroit et perpétuel commerce, une véritable communauté de vie, qu'on appelle *union substantielle* ou *hypostatique*. Elle a pour fondement une profonde sympathie mutuelle originellement établie par le créateur entre les deux substances, dans le but d'associer leurs destinées et de faire de l'ensemble un tout vivant, solidaire ; de telle sorte que, douées chacune de forces propres, elles ne les manifestent pourtant pas l'une sans l'autre. Voilà comment on doit se représenter l'*union sympathique*, ou, comme parle Bossuet, « la parfaite société de l'âme et du corps ».

Dans cette vie commune et solidaire, les opérations de chaque substance, en concourant avec les opérations de l'autre, n'en gardent pas moins leurs caractères, qui peuvent toujours les faire distinguer ; les rôles ne

sont jamais intervertis, l'esprit et la matière vivante n'agissent point à la place l'un de l'autre. L'activité est quelque chose de propre et d'individuel, qui ne passe point de sujet en sujet; et l'influence mutuelle des substances, si énergique qu'on la suppose, ne va point au delà de l'*excitation*. Rien n'est plus nécessaire au développement des végétaux que la lumière du soleil; cependant elle ne crée point les fonctions nutritives de la plante, elle ne fait qu'en provoquer, en activer l'exercice. L'aiguille dont la pointe acérée pénètre dans la chair n'y porte point la sensibilité; elle l'y trouve présente et la stimule. C'est toujours une influence réelle, mais secondaire, et qui ne fait point qu'une substance se substitue à une autre.

Il ne se passe rien de plus entre l'âme et le corps. Inférieur à l'âme, mais vivant comme elle et à la rigueur capable de vivre sans elle, le corps n'a besoin de lui emprunter aucune force, ayant par lui-même la puissance de sentir et de se mouvoir; ce qu'il en reçoit se borne à une continuelle excitation, plus intime, plus pénétrante que celle des agents physiques, mais qui n'est toujours qu'une excitation. L'âme, à son tour, n'a point à demander de force au corps, ayant par elle-même pleine puissance de penser. Comment d'ailleurs le corps donnerait-il ce qu'il n'a pas et ce qui le surpasse, une force spirituelle? Mais, en vertu de la loi de sympathie, chacun de ses états intéressant l'âme à quelque degré, il provoque, par une continuelle sollicitation, le libre

développement de la volonté, de l'intelligence et de l'amour. L'esprit ne se sert pas du corps ou du cerveau pour penser ; l'expression, prise à la lettre, ne serait ni claire ni juste : profitant de la puissance excitatrice qu'il se sent à l'égard du corps, il s'en sert pour manifester, pour exprimer et fixer ses pensées, et pour modifier à son gré la nature extérieure.

III. — Des fausses hypothèses sur l'union de l'âme et du corps.

Tant que l'on ne sut pas reconnaître à la matière les attributs d'une vraie substance, le problème de l'union de l'âme et du corps ne pouvait être résolu, et il n'enfanta que d'inconsistantes et bizarres hypothèses. Quoique généralement abandonnées aujourd'hui, l'intérêt historique qui s'y attache nous engage à en dire quelques mots.

L'erreur qui a répandu le plus de ténèbres sur la question est l'animisme, surtout un animisme complet, tel, par exemple, que Thomas d'Aquin le professe : « Il n'y a dans l'homme, dit-il, aucun autre principe d'activité que l'âme raisonnable ; renfermant en elle-même la puissance nutritive et la puissance sensitive, elle renferme par cela même toutes les forces inférieures, et accomplit par elle seule tous les actes que ces forces moins parfaites peuvent exercer dans les autres substances (1). »

(1) *Ia P. Summæ*, quæst. LXXVI, art. IV.

A vrai dire, cette opinion absorbe le corps dans l'esprit, et leurs rapports mutuels se trouveraient très-simplifiés. En général, les scolastiques ne paraissent pas avoir aperçu l'abîme qu'elle creusait entre les deux substances : non-seulement ils admirent entre elles, sous le nom d'*influx physique*, une influence réelle ; mais autant qu'on en peut juger, ils l'entendirent d'une action telle que les deux substances devaient se pénétrer pour agir l'une dans l'autre et à la place de l'autre. Portée à ses dernières conséquences, cette hypothèse plongerait, submergerait l'esprit dans la matière.

Sans abandonner le principe, Euler, après la révolution cartésienne, en restreignit l'application. Il se contente d'une *action physique* de l'âme sur la partie centrale du cerveau ; c'est là que « l'âme, dit-il, contemple comme dans un miroir les images des objets, et *produit* divers mouvements. » Bonald, animiste à la façon de saint Thomas, professe aussi le même genre d'influence.

Conséquemment à leurs théories mécanistes, Descartes et ses disciples nièrent toute influence réelle entre des substances qui n'avaient rien de commun. De là l'hypothèse des *causes occasionnelles*, développée surtout par Malebranche. La pensée ne pouvant agir sur ce qui est purement étendu, ni la masse étendue sur la pensée, Dieu seul, par sa toute-puissance, efface la distance qui sépare l'âme du corps, et établit une correspondance entre les opérations de l'une et les mouvements de l'autre. C'est lui, en réalité, qui, *à l'occasion* des désirs

et des pensées de l'esprit, remue les organes, et qui, *à l'occasion* des mouvements corporels, fait naître les diverses modifications de l'âme.

Leibnitz n'eut pas de peine à prouver que cette explication introduisait un miracle perpétuel, et tendait à abolir toute activité propre dans les créatures. Pour éviter ces défauts, il proposa l'*harmonie préétablie*. En créant l'âme et le corps, Dieu à l'origine aurait établi dans la constitution de ces deux substances tout ce qu'il faut pour qu'en se développant chacune à part, sans aucune action réelle de l'une sur l'autre, elles gardassent entre elles, à tous les instants, une correspondance parfaite. Elles se rencontreraient, selon la comparaison de Leibnitz lui-même, « comme deux pendules parfaitement bien réglées sur le même pied, quoique peut-être de construction différente ». Leibnitz ne s'aperçoit pas qu'il ne fait que renvoyer le miracle à l'origine. Il se rencontre d'ailleurs une difficulté nouvelle, c'est d'expliquer, par la loi d'une évolution spontanée, les changements brusques qui surviennent dans l'une des substances, à la suite des modifications extraordinaires de l'autre ; par exemple, dans le cas de suicide, d'un sacrifice généreux de la vie, etc. On a également reproché dès le principe au système de l'harmonie préétablie de supprimer toute liberté de l'esprit et de conduire au fatalisme. Enfin, réduire chaque substance à une existence solitaire, n'est-ce pas briser l'union de l'âme et du corps, et détruire l'harmonie de l'univers ?

Cudworth, d'après les rêveries de quelques néo-platoniciens, imagina, sous le nom de *médiateur plastique*, une sorte de substance intermédiaire entre l'âme et le corps, participant à la fois de la nature de l'une et de l'autre, et destinée à combler l'intervalle qui les sépare. Cette hypothèse, sans parler des autres difficultés, présente celle d'une double union à expliquer.

Il est à remarquer que les hypothèses de l'influx physique, des causes occasionnelles, de l'harmonie préétablie et du médiateur plastique, ne s'appliquent pas seulement, dans la pensée de leurs auteurs, à l'union de l'âme et du corps, mais qu'elles embrassent également l'influence que les différents corps de la nature exercent les uns sur les autres. Ces deux ordres de rapports ont toujours été conçus d'une façon analogue.

IV. — Définition de l'homme

L'union de l'esprit humain avec Dieu est aussi intime que nécessaire ; néanmoins ce n'est pas une union substantielle, avec solidarité et réciprocité d'influence. Tel n'est pas non plus le lien social, si étroit et si parfait qu'on le suppose. L'union substantielle n'existe naturellement qu'entre l'âme et le corps, et elle constitue essentiellement l'*homme*, la *nature humaine*.

Tous les philosophes l'ont compris, c'est par là que l'homme doit se définir ; mais jusqu'à présent, sous l'empire de fausses et chimériques hypothèses, leurs dé-

finitions n'ont parfaitement exprimé ni la nature des deux substances, ni le caractère du lien qui les unit.

Il ne paraît point juste de dire que l'homme soit un animal raisonnable, puisque c'est par un principe qu'il est raisonnable et par un autre qu'il est animal. Le définira-t-on, avec Bonald : « Une intelligence servie par des organes » ? Il faudrait du moins expliquer ce que l'on entend par *organes*, de manière à éviter l'animisme de l'auteur. La même erreur se cache dans la définition d'ailleurs plus complète de Bossuet : « L'homme est une substance intelligente, née pour vivre dans un corps et lui être substantiellement unie. » Ce corps pour Bossuet n'est que « pure machine » (1).

L'âme humaine n'est point unie à une masse de matière inerte, mais à un organisme vivant, à un animal mammifère, placé au rang le plus élevé de la série zoologique : indice manifeste de la vocation de l'homme à l'empire du globe. Une bonne définition doit nettement marquer un point si capital, et nous essayons de le faire dans la suivante : L'homme est un esprit substantiellement uni au premier des animaux terrestres, sa propriété et son instrument.

Peut-être jugera-t-on que l'on peut ici appliquer les paroles de Bossuet : « L'homme tout entier est compris dans cette définition, qui commence par ce qu'il a de meilleur sans oublier ce qu'il a de moindre, et fait

(1) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. II, n° 12.

voir l'union de l'un et de l'autre. » Elle fait voir en particulier la prédominance de l'esprit ; et en effet la vraie vie humaine, la vie de l'homme complet, esprit et animal, reste toujours une vie spirituelle ; parce que, dans un mélange sans confusion, la substance plus élevée se subordonne l'inférieure et imprime son caractère à l'ensemble.

CHAPITRE II.

ACTION DE L'AME.

1. — Vie active, part de la volonté. Mouvements libres ; appropriation, industrie rationnelle.

En vertu de l'union sympathique, le corps humain ressent ce qui se passe dans l'âme, s'y conforme et, à l'état normal du moins, y cède docilement. La *docilité* ou *aptitude à recevoir l'excitation spirituelle* doit être comptée parmi les instincts naturels du corps humain, spécialement du cerveau (1) ; et, par le seul fait de l'union, les puissances vitales du centre nerveux passent au service de l'esprit. Il en résulte, pour la vie active, la vie intellectuelle et la vie affective, des modifications importantes et comme des facultés mixtes, où il

(1) Il ne serait pas sans intérêt pour la physiologie d'étudier le cerveau de l'homme à ce point de vue.

est essentiel de bien dégager la part propre du principe pensant.

Instruite par l'expérience de son empire sur le corps, l'âme veut, commande que tel mouvement s'exécute : et sans qu'elle ait besoin de connaître les ressorts de l'organisme, qu'elle sache ou qu'elle ignore les fonctions, l'existence même des nerfs, du cerveau et des muscles, le cerveau excité entre en action avec les autres organes et ils accomplissent le mouvement commandé. Ainsi l'âme n'intervient pas directement dans les fonctions organiques ; le cerveau, les nerfs, les muscles, les os, les tendons accomplissent tous les actes vitaux ; aucun ne revient proprement à la volonté, car exciter à un acte n'est point le produire soi-même.

Telle est la seule part de l'âme dans ce qu'on pourrait appeler nos *mouvements délibérés et libres*, l'expression consacrée de *mouvements volontaires* étant équivoque, parce qu'on l'applique également aux animaux et à l'homme. La volonté raisonnable, qui manque à l'animal, est la cause excitatrice initiale de ces mouvements, elle n'en est point la cause productrice ou efficiente.

Maine de Biran a erré sur ce point, avec la plupart des philosophes. Enchaîné encore à l'animisme, il suppose que la volonté produit elle-même les mouvements, et c'est là qu'il cherche le type de la cause. Il parle de la *conscience de l'effort musculaire*, ne s'apercevant pas qu'il viole l'esprit en y introduisant la sensation. Aussi

non-seulement il manque l'idée de cause, mais il confond les limites des deux règnes, le spirituel et l'animal, et ouvre la porte au matérialisme.

Du cerveau où elle est immédiatement ressentie, l'influence de la volonté se communique aux autres parties du système cérébro-spinal et par elles à l'organisme entier, qui la transmet aux objets extérieurs. Il suffit de cet effet de l'union sympathique pour que l'esprit puisse diriger les fonctions impulsives, les mouvements d'action et d'expression ; veiller sur les émotions physiques, les contenir et les réprimer ; enfin, à l'aide du corps comme levier, étendre son action au dehors et y réaliser l'utile, le vrai et le beau.

De là naissent en particulier, soit l'*appropriation* et la *régie économique* des biens matériels, soit l'*industrie rationnelle*. Propriétaire du plus riche organisme, l'esprit le devient des trois règnes de la nature. L'industrie rationnelle, c'est l'industrie instinctive, innée au corps humain comme à tout organisme animal, en tant qu'elle est dirigée et par conséquent transformée par l'esprit. Elle modifie la nature, non par l'impulsion aveugle des besoins physiques, mais par l'application réfléchie des principes de la science. Aussi combien ses miracles ne s'élèvent-ils pas au-dessus de l'industrie toujours grossière et rampante des plus parfaites espèces animales !

II. — Vie intellectuelle. De l'attention proprement dite. De l'extase.

Le cerveau est pour l'intelligence un miroir vivant, sympathique, qui lui représente en abrégé la nature entière ; un auxiliaire de la connaissance et de la mémoire ; un instrument de langage intérieur, servant à fixer la pensée. Mais, avant d'en retirer ces divers services, il faut que l'intelligence, secondée de la volonté, discipline le cerveau ; que non-seulement elle éloigne des organes toute cause extérieure d'excitation un peu forte, mais qu'elle habitue, qu'elle plie l'organe central à se concentrer en lui-même, de manière qu'il ne soit distrait ni par les sollicitations du dedans ni par celles du dehors.

On appelle *attention intellectuelle* ou *attention proprement dite* la concentration de la pensée sur quelque objet, accompagnée d'une concentration correspondante des facultés représentatives de l'encéphale. Ce double mouvement de concentration a lieu, même quand il s'agit pour l'âme d'étudier les objets extérieurs. Si elle semble alors se porter vers eux et se répandre au dehors, ce n'est qu'en apparence; car elle doit toujours rentrer en elle-même, pour trouver l'idée et la raison des choses sensibles. Les grands observateurs de la nature sont aussi des esprits profondément méditatifs.

Bossuet explique très-bien la nature et les effets de l'attention. Sans elle, dit-il, « nous ne serions jamais maîtres de nos considérations et de nos pensées, qui ne se-

raient qu'une suite de l'agitation du cerveau; nous serions sans liberté, et l'esprit serait en tout asservi au corps...

» Par ces choses on peut comprendre la nature de l'attention, et que c'est une application volontaire de notre esprit sur un objet.

» Mais il faut encore ajouter que nous voulions considérer cet objet par l'entendement, c'est-à-dire raisonner dessus, ou enfin y contempler la vérité : car s'abandonner volontairement à quelque imagination qui nous plaise, sans vouloir nous en détourner, ce n'est pas attention ; il faut vouloir, entendre et raisonner.

» C'est donc proprement par l'attention que commencent le raisonnement et les réflexions, et l'attention commence elle-même par la volonté de considérer et d'entendre.

» Et il paraît clairement que pour se rendre attentif, la première chose qu'il faut faire, c'est d'ôter l'empêchement naturel de l'attention, c'est-à-dire la dissipation de ces pensées vagues qui s'élèvent dans notre esprit ; car il ne peut être tout ensemble dissipé et attentif...

» Ainsi, le premier effet du commandement de l'âme est que, voulant être attentive, elle apaise l'agitation naturelle du cerveau.

» Et pour cela il n'est pas besoin qu'elle connaisse le cerveau, ou qu'elle ait intention d'agir sur lui ; il suffit qu'elle veuille faire ce qui dépend d'elle immédiatement, c'est-à-dire être attentive. Le cerveau, s'il n'est prévenu par quelque agitation trop violente, obéit naturelle-

ment et se calme par la seule subordination du corps à l'âme...

» Il ne faut pourtant pas penser qu'elle doive rejeter alors toute imagination et toute image sensible, puisque nous avons reconnu qu'elle s'en aide pour raisonner.

» Ainsi, loin de rejeter toute sorte d'images sensibles, elle songe seulement à rappeler celles qui sont convenables à son sujet, et qui peuvent aider son raisonnement. »

L'attention admet des degrés à l'infini, et le plus ou moins de force qu'elle peut avoir n'est pas ce qui met le moins de différence entre les hommes. Elle est quelquefois portée au point d'entraîner l'immobilité des membres et l'insensibilité physique ; elle détermine alors l'*extase* proprement dite. C'est l'état où l'activité de l'encéphale est tellement absorbée par la force et la profondeur de la méditation, qu'il cesse de percevoir l'impression des objets extérieurs. Il est donné à peu d'hommes d'être à ce point attentifs; cependant on a des exemples incontestables d'extase dans Socrate, dans Plotin, dans un grand nombre des saints et saintes honorés par l'Église. Il s'y joint quelquefois des effets remarquables de catalepsie. C'est à tort que des médecins ont voulu ranger cet état curieux dans la classe des maladies proprement dites, ou même y voir le caractère de la folie. Il constitue seulement un rapport exceptionnel de l'âme et du corps, dont la prolongation ou la répétition fréquente ne serait pas sans danger.

III. — De l'expérience ou perception externe ; concours des sens à la connaissance du monde physique.

Les sensations et les images appartiennent à l'organisme, les idées et la science à l'esprit ; mais il existe entre les images et les idées une connexion sympathique. Le cerveau, par exemple, à la suite d'une impression sur les organes des sens, a-t-il formé l'image d'un arbre, d'une pierre ; l'intelligence est sollicitée à s'en former des idées, à réfléchir sur la nature et les propriétés de l'arbre, de la pierre. Réciproquement, l'esprit veut-il réfléchir sur les propriétés de l'arbre, de la pierre ; le centre nerveux en produit ou reproduit à l'instant les images et y reste fixé par l'attention. De même qu'il ne passe rien des objets extérieurs dans le cerveau, de même les images, les représentations cérébrales, ne passent point dans l'esprit ; elles ne sont que cause excitatrice des idées. Leur concours se borne à une sorte d'avertissement qui fait penser l'esprit à tel ou tel objet, qui l'y retient ou l'y ramène.

La sensation et les fonctions représentatives centrales de l'organisme fournissent une occasion, un moyen secondaire et indirect de connaître ; elles ne fournissent le principe ni les matériaux d'aucune connaissance. Prétendre avec Kant que la matière de la connaissance vient des sens, et la forme seule de l'esprit, c'est au

fond revenir au sensualisme ; car la matière et la forme de la pensée sont nécessairement de même nature.

L'esprit, la raison seule connaît, et elle connaît toujours par ses idées ou propriétés universellement représentatives. On peut donner un nom particulier à cette application spéciale de la raison que seconde l'activité du centre nerveux, et on l'appelle ordinairement *expérience* ou *perception externe ;* mais il ne faudrait pas, comme certains philosophes, se figurer sous ce nom une faculté tout à fait nouvelle ou distincte de la raison.

Chaque sens met le centre nerveux, et par suite l'esprit, en rapport avec une portion déterminée de la nature. Cependant, la perfection de nos connaissances physiques dépend bien moins du développement des sens externes que de la bonne constitution du cerveau et de la force de l'intelligence. Il est incroyable jusqu'à quel point on peut remédier à la privation même des sens les plus précieux. On a vu des sourds-muets-aveugles de naissance recevoir avec succès les bienfaits d'une éducation avancée. Aussi est-il hasardeux de décider quelles notions nous manqueraient au juste par l'absence de tel ou tel sens. Ces sortes de questions, si chères aux philosophes du siècle dernier, n'offrent d'ailleurs qu'un intérêt très-restreint.

Comme moyen d'investigation scientifique, chaque sens a ses avantages particuliers. Le toucher semble l'emporter pour la sûreté des informations, mais il le

cède en étendue à l'ouïe et à la vue, et peut-être au goût et à l'odorat en délicatesse. Ces derniers sens nous fournissent aussi des indications précieuses sur les propriétés chimiques des corps. Quelques écrivains ont fait du toucher le régulateur et même le précepteur des autres sens ; lui seul, disait-on, perçoit les *qualités premières* des corps, c'est-à-dire l'étendue et l'impénétrabilité, les autres sens n'ont pour objet que les *qualités secondes*. L'unique fondement de cette distinction est l'erreur du mécanicisme.

IV. — De la mémoire intellectuelle.

La mémoire intervient déjà, avec l'attention, dans la formation des connaissances physiques. On a vu précédemment en quoi consiste la mémoire animale et quelle en est la loi ; il nous reste à l'étudier au service de la pensée, comme elle s'y trouve chez l'homme. Quoique mixte, elle prend alors le nom de *mémoire intellectuelle*, parce que l'élément qui vient de l'esprit prédomine.

Tout acte d'intelligence, de volonté ou de sentiment laisse naturellement son empreinte dans l'âme qui en fournit les principes ; mais, dans notre présente condition, les traces de nos modifications spirituelles antérieures se trouvent liées à des traces organiques correspondantes, conservées dans le centre nerveux, et les unes ne se reproduisent point sans les autres. Les traces organiques pourront être peu étendues ; elles pourront

se réduire à des signes, des mots, images abrégées des choses; mais enfin il faut quelque chose de sensible, qui fixe l'imagination.

On peut définir la mémoire, telle qu'elle résulte de l'union de l'âme et du corps : la puissance de retenir, de conserver et de reconnaître au bout d'un certain temps les modifications de l'âme, liées aux modifications correspondantes du centre nerveux. Je dis les modifications de l'âme, car rien ne tombe sous la mémoire qui ne soit tombé sous la conscience, et l'on ne se souvient de rien qu'en se souvenant de soi-même.

La puissance de retenir et de conserver, première base de la mémoire, demande, dans l'âme et dans le corps, une activité continuelle. En effet, ni dans l'une ni dans l'autre les modifications antérieures ne se conservent comme quelque chose d'inerte ou d'inanimé ; elles subsistent et reparaissent essentiellement vivantes. Il ne faudrait pas d'autre preuve que le souvenir pour démontrer, par l'expérience, que l'âme pense toujours à quelque degré, comme l'ont soutenu tous les grands métaphysiciens. A vrai dire, rien ne périt en elle ; tout se reflète, tout se condense dans la conscience présente. L'acte de mémoire est une attention plus expresse donnée à ce qui n'a pas cessé d'occuper, quoique faiblement, l'activité de l'esprit. S'il en était autrement, quel lien subsisterait entre le passé et le présent? L'existence du souvenir deviendrait incompréhensible.

Il est certain que nous avons le sentiment profond

de notre activité continue, que ni le sommeil ni aucun accident n'interrompt tout à fait. C'est en vertu de ce sentiment que nous croyons à notre *identité personnelle* ou à la conservation de l'unité de l'âme dans les différents temps. La vie humaine tout entière repose sur cette croyance indestructible, et elle n'est point ébranlée par les erreurs de fait où l'on peut tomber dans l'application. La mémoire en effet n'est pas infaillible, elle n'est pas non plus le moyen unique de constater les faits que l'on doit s'attribuer : le témoignage de personnes dignes de foi pourrait suppléer au silence de la mémoire. Le cas deviendrait embarrassant, si nos souvenirs et le témoignage d'autrui se trouvaient en contradiction, ou si ces deux autorités, ce qui n'est pas impossible, s'accordaient à certifier l'erreur. Toutefois cela ne ferait pas que la personne eût réellement changé par l'absence ou par l'erreur du souvenir, même confirmée par l'erreur d'autrui.

Outre le pouvoir de retenir et de conserver, la mémoire intellectuelle renferme celui de reconnaître. C'est surtout par ce dernier caractère qu'elle se distingue de la mémoire purement sensible ou animale. Elle s'en distingue encore par sa loi propre, celle de l'*association des idées*, substituée à l'association fortuite des images, et qui embrasse les *rapports rationnels* de cause et d'effet, de moyen et de fin, de principe et de conséquence, d'analogie et d'opposition. Indépendante de l'habitude, elle s'appuie non sur une simple succession ou

concomitance accidentelle, mais sur une liaison naturelle entre les faits.

Cependant la mémoire intellectuelle ne saurait entièrement rester étrangère aux rapports empiriques de temps et de lieu qui règlent la mémoire sensible. L'âme n'aura pas toujours l'initiative de ses souvenirs, ils seront souvent provoqués par l'évolution spontanée des images du cerveau ; ce qui fait que l'on distingue une *mémoire volontaire* ou *active*, et une *mémoire involontaire* ou *passive*. Un souvenir involontaire, quand il est faible et peu déterminé, porte le nom de *réminiscence*.

Les principales qualités de la mémoire sont : la facilité, la ténacité, la sûreté et l'étendue. Elles se développent par l'exercice et par les *procédés mnémotechniques*, dont l'emploi ne peut cependant être conseillé qu'avec réserve.

La réflexion et la mémoire sont puissamment favorisées par l'emploi intérieur du langage. C'est encore là un résultat de l'union de l'âme et du corps ; mais nous traiterons plus amplement du langage à l'occasion de l'état social.

V. — Vie affective. Des passions de l'âme et de l'amour de la nature. De l'imagination poétique.

Objet de connaissance et but d'activité pour l'âme unie au corps, la nature extérieure, y compris le corps lui-même, doit aussi devenir un objet de sentiment. Le

centre nerveux sert encore d'intermédiaire, et, par une sympathie naturelle, ses sensations affectives viennent solliciter, ébranler la faculté d'aimer.

D'une part, l'âme s'attache au corps, s'intéresse à ses états, à ses besoins, et de là naissent ce qu'on appelle proprement les *passions de l'âme*, correspondantes aux passions du corps. D'autre part, elle ressent pour la nature entière une mystérieuse sympathie ; elle tend à s'unir à la vie physique universelle, et c'est ce qu'on appelle en général l'*amour de la nature*. Nous avons fait précédemment, dans l'ordre affectif, la part de l'âme et la part du corps, et nous reviendrons plus loin sur les divers sentiments qui tiennent à leur mutuelle union.

L'âme trouve enfin, dans son commerce avec le corps, un moyen de donner à ses sentiments de tout ordre une expression qui les fixe et souvent les augmente et les développe. Cette expression se forme d'abord et quelquefois se renferme dans le centre nerveux, où l'âme, qui dispose indirectement des images et de toutes les richesses du microcosme, les combine à son gré, en fait naître de nouvelles, et goûte ainsi le charme d'une sorte de fécondité créatrice. C'est là ce qui constitue l'*imagination poétique*, dans le sens le plus étendu ; elle n'est autre chose que l'imagination animale ou cérébrale, appliquée à l'expression des sentiments de l'âme. Par l'imagination, tout homme se montre *poëte* à quelque degré ; à sa voix, un monde enchanté s'élève, dont les propriétés représentatives du cerveau font libérale-

ment les frais, et où l'on aime à chercher un refuge contre les misères et les déceptions du monde réel. Que de ravissants et brillants tableaux ! Que de projets ! que de succès ! Les pensées coulent mollement, sans effort et sans ordre ; on oublie tout dans l'abandon de la *rêverie :*

> Chacun songe en veillant...
> Une flatteuse erreur emporte alors nos âmes.

Cependant l'expression ne se contient pas toujours dans l'intérieur du centre nerveux. Dès que le sentiment s'exalte, tout l'organisme s'émeut sous l'empire de l'imagination échauffée, et l'âme se répand au dehors par des paroles, des chants, des gestes, des mouvements vifs et harmonieux. La réflexion et le travail perfectionnant l'expression naturelle, on voit naître la *poésie* et les *beaux-arts*.

Telles sont les diverses *facultés mixtes*, ou plus exactement, les applications particulières de nos facultés essentielles, qui résultent de l'union de l'âme et du corps.

VI. — Empreinte générale de l'esprit sur l'organisme ; noblesse de la physionomie humaine. Réflexions sur la phrénologie.

L'esprit transfigure l'organisme. Sa présence voile, absorbe l'expression animale, et imprime à l'homme même physique un cachet d'inimitable noblesse. Le geste, l'attitude, la voix, la démarche, tout trahit cette présence d'un principe plus excellent. Sur les traits

mâles ou gracieux du visage se peint la grandeur, la beauté de l'âme, et elle semble étinceler tout entière dans le feu d'un intrépide regard. La physionomie humaine resplendit de spiritualité.

Les dispositions individuelles, le caractère et ses nuances viennent également s'y refléter et à la longue s'y fixer en traits permanents. Les observateurs exercés remontent de l'empreinte au principe, et Lavater a tenté de fonder sur ces rapports l'art du physionomiste.

L'encéphale et ses parties servant surtout d'organe aux facultés intellectuelles, celles-ci doivent avoir quelque correspondance avec la sensibilité propre, le volume et les dispositions de l'appareil central nerveux. Les formes du crâne en particulier paraissent se modifier chez les différentes races par l'effet d'une plus haute culture intellectuelle. La civilisation redresse le front de l'homme, ouvre l'angle facial. Nous parlons de la vraie civilisation, qui est la moderne ou chrétienne. « La réhabilitation de la pensée, que produit la doctrine évangélique, réhabilite le cerveau. La dégradation morale et physique et la réhabilitation aussi morale et physique passant des parents aux enfants, l'homme moderne naît plus intelligent que l'homme ancien. Les esprits ordinaires sont beaucoup plus aptes à comprendre les vérités connues, et le génie beaucoup plus capable de découvrir (1). »

(1) Bordas, *Les pouvoirs constitutifs de l'Église*, p. 551.

Gall et ses disciples ont eu le mérite d'appeler l'attention sur cet ordre de recherches; malheureusement, sous le nom de *phrénologie*, ils ont mêlé ensemble des observations utiles et des tendances matérialistes, et en particulier ils ont méconnu l'unité supérieure du moi.

Dans l'étude des différentes parties de l'encéphale, il y aurait à distinguer : 1° leur fonction physiologique propre, se rapportant à la vie animale; 2° leur aptitude à servir d'excitant, comme d'organe de manifestation et d'expression, à telle ou telle faculté de l'esprit. De pareilles recherches sont encore à faire.

Quant à la valeur des *procédés crânioscopiques* par lesquels on cherche à reconnaître les caractères et les aptitudes, il semble au moins hasardeux de prétendre tout déterminer dans un détail exact. Ajoutons qu'en fait d'éducation ou de correction morale, la difficulté consiste moins à découvrir les aptitudes et les penchants qu'à les diriger au bien de l'individu et de la société.

CHAPITRE III.

ACTION DU CORPS. DÉSORDRES DE LA CONDITION HUMAINE.

I. — Considérations générales sur l'influence du corps, son excès et le désordre de notre condition.

Nous venons de montrer l'empire de l'esprit, résultat le plus naturel de l'union entre un être supérieur et un

inférieur. Cependant l'union n'eût point été substantielle, si le corps fût resté absolument sans action sur l'âme ; celle-ci doit ressentir sympathiquement les bonnes ou les mauvaises dispositions de l'organisme, et même, par son intermédiaire, l'influence du régime, du climat et des lieux. Ces diverses influences invitent sans cesse l'esprit à prendre part à la vie du corps, et, tandis qu'il s'en fait un instrument de science et de pouvoir, à le payer en retour de soins qui le perfectionnent lui-même. Aucune des deux substances n'est exclue des avantages de la communauté.

Mais si l'influence doit être mutuelle et réciproque, il ne convient point à la nature de l'âme non plus qu'à celle du corps, qu'elle s'exerce des deux côtés selon le même mode ou avec une égale intensité. L'âme est faite pour commander ; plus son action est puissante, irrésistible, plus elle paraît naturelle et normale. De la part du corps, de pareils effets iraient à pervertir la constitution de l'être pensant. L'âme ne doit être par lui qu'avertie, c'est à elle ensuite à réagir contre ses mouvements ou à les suivre en liberté.

Tels devraient toujours être les rapports du physique et du moral : l'expérience en révèle malheureusement de tout autres. Les causes internes ou externes qui modifient l'organisme, non-seulement se font sentir à l'âme, trop souvent elles l'entravent et lui créent une pesante servitude. Le corps, qui devait être le palais glorieux, le temple de l'esprit, semble en être devenu

la prison. Déjà nous avons entrevu les côtés imparfaits, douloureux de la condition humaine : elle s'éclaire ici d'une plus vive lumière, et il nous sera impossible d'y méconnaître les traces d'une corruption profonde qui a vicié toutes les puissances de notre double nature.

II. — Débuts de la vie humaine. Prépondérance originelle de l'animalité.

L'étroite solidarité de l'âme et du corps exige que les deux substances soient produites en même temps, et que leur union remonte au moment même de la conception. C'est l'action du corps qui, au début, se montre prépondérante.

Les fonctions instinctives, motrices et nutritives, partent de la première animation du germe, et l'on sait quelle puissance elles déploient dans la formation et les métamorphoses des organes. A mesure que se constituent les divers appareils, les autres fonctions entrent en exercice, et la vie du fœtus, d'après Cabanis, est plus riche, même en sensations, qu'on ne le croit communément.

Que fait, dans ce ténébreux laboratoire de la vie, le principe spirituel? Peut-être, par sa seule présence et en vertu de l'union, agit-il déjà comme *stimulus* sur l'organisme ; peut-être quelque pensée obscure accompagne les sensations naissantes. On est réduit à le conjecturer, car la vie de l'âme est alors un profond mystère.

Après la naissance, le corps continue de se développer régulièrement. Les fonctions s'exercent, l'éducation des sens se fait d'elle-même et sans peine. La vie animale chez l'enfant est luxuriante, florissante; il ne lui manque que d'acquérir plus de fermeté et de vigueur.

L'esprit au contraire semble sortir lentement d'un profond sommeil. Il n'est toujours qu'ignorance et débilité. Est-ce de sa part impuissance native ou étourdissement causé par l'agitation des organes? Longtemps il paraît, géant vaincu, comme enseveli sous le poids de la matière. Qui dira les efforts de cette jeune âme, ses luttes, ses angoisses peut-être, avant de percer une enveloppe rebelle, de mettre quelque ordre dans le chaos primitif des sensations et des mouvements organiques, enfin avant de venir rayonner à la surface et s'y abreuver des sucs nourriciers de l'enseignement social? Nul souvenir ne reste de ces essais, de ces tâtonnements de la vie spirituelle; et la même obscurité qui doit recouvrir notre tombe, plane aussi sur notre berceau.

Plus on réfléchit au premier état de l'être fait à l'image de Dieu et né pour régner sur l'univers physique, plus on le trouve bas et humiliant. « Qu'est-on autre chose dans l'enfance, pour ainsi parler, que corps et chair(1)? » Notre naissance même, en nous asservissant à l'animalité, offre quelque chose d'anormal, et c'est la source profonde des désordres et des misères de notre condition.

(1) Bossuet, *Traité de la concupiscence*, chap. VII.

III. — Indépendance essentielle et spontanéité propre de l'âme. Éclaircissements sur les idées innées.

Quelque dépendante que soit dans le principe l'activité de l'âme, elle ne dérive point de l'activité du corps; elle garde, avec ses caractères propres, une vraie spontanéité; et si peu qu'elle paraisse, elle se montre dans l'indivisible ensemble de ses puissances supérieures.

Des philosophes ont enseigné que l'âme n'est à l'origine qu'une capacité vide et nue, ce qu'on appelle dans l'école une tablette ou *table rase* sur laquelle le monde extérieur viendrait frapper son empreinte pour la façonner à son image. Condillac, au dernier siècle, a renouvelé cette erreur de la philosophie d'Aristote; connaissances et facultés, il fait tout venir à l'âme du dehors par la sensation.

Or, nous l'avons établi, l'hypothèse qui dérive tout des influences extérieures, n'est pas même admissible pour la vie animale; physiologiquement, il faut reconnaître l'innéité des éléments sensibles, des instincts et des passions. A plus forte raison n'est-il pas possible d'emprunter du dehors les éléments intelligibles, les idées en soi. Elles sont *innées* à l'esprit, c'est-à-dire elles sont la substance même de l'esprit. Comment ce qui pense sortirait-il de ce qui ne pense pas? Conçoit-on d'ailleurs que l'esprit, ainsi que le veut Condillac, acquière par des actes successifs de connaissance les idées d'être,

d'unité, de qualité, etc., sans lesquelles nulle connaissance n'est possible? Autant vaudrait, en physique, chercher comment un corps, primitivement destitué des propriétés générales de la matière, les acquerrait l'une après l'autre, l'étendue d'abord, puis l'impénétrabilité, la pesanteur, etc.

Mais sous le nom d'*idées innées*, on aurait tort d'entendre telles connaissances ou telles maximes particulières. Toutes les combinaisons d'idées, toutes les connaissances sont acquises ; seules les idées en soi sont innées. Les hommes, ayant le même fond de raison, nécessairement ont les mêmes idées innées ou les mêmes éléments intelligibles; mais rien n'empêche qu'ils s'en forment des opinions très-diverses ; que les jugements sur le bien et le mal, que les lois, les coutumes varient de peuple à peuple, selon les temps et les lieux.

Faisons naître, dans un des empires imaginaires dépeints par Cyrano, un architecte qui apporterait avec lui, en venant au monde, les matériaux de toutes sortes d'édifices : ne pourra-il pas encore combiner ces matériaux de mille manières différentes, et, selon les occasions et son genre de talent, élever jusqu'au ciel de somptueux palais ou ne construire que de pauvres cabanes? Une distinction semblable répond aux difficultés et aux malentendus dont la question des idées innées a été souvent l'objet.

Beaucoup d'auteurs, en rejetant l'expression, n'ont pas laissé d'enseigner quelque chose d'analogue sous les

noms plus ou moins vagues de *formes* ou *catégories de l'entendement, principes constitutifs de la nature humaine, principes du sens commun.*

Dès l'origine, l'âme, comme substance réelle, doit posséder des propriétés distinctes; dès l'origine aussi, il faut que son activité se manifeste d'elle-même, car toute vraie substance agit ou tend invinciblement à l'action. Or, pour l'âme, agir c'est penser. L'âme donc pense dès l'origine ; elle est formée pensante et elle pense toujours, comme l'enseignent Descartes et Leibnitz. C'est une vérité que la mémoire et le sentiment de l'identité personnelle supposent. Quant aux objections que l'on pourrait tirer de l'expérience, elles ne sont pas de nature à arrêter ceux qui ont réfléchi aux périodes d'incubation, d'intermittence et de rémittence des maladies, et à tant d'autres faits qui prouvent que le paraître n'est point la mesure de la réalité des choses.

Sans doute les causes secondes influent sur le développement de l'esprit, mais elles ne pénètrent pas en lui; elles ne le font point passer de l'état d'inertie à l'état d'activité; en un mot, elles sont purement excitatrices. L'action des créatures ne saurait aller au delà. Loin de créer notre activité personnelle, ces influences secondaires la supposent déjà en exercice. Cela résulte de l'idée même d'excitation : on ne stimule point un cadavre.

Pour ne parler ici que de la sensation, évidemment elle n'aurait aucune valeur, aucune signification pour l'esprit, elle n'arriverait même pas jusqu'à lui, s'il n'était

déjà en possession de sa propre existence. La sensation n'est donc pas, comme le prétend M. Cousin, « la condition extérieure de la conscience » (1). Le sentiment du moi préexiste nécessairement à l'aperception du non-moi : la sensation peut rendre ce sentiment plus vif, elle ne l'engendre pas. La pensée, avec la conscience qui en est inséparable, jaillit primitivement du fond de l'âme. Nous serons conduits à la même conclusion par un examen attentif des effets de l'influence sociale.

IV. — De l'influence de l'âge, et jusqu'à quel point elle est ressentie par l'esprit. Tableau moral des différents âges.

Les évolutions de l'*âge* font passer le corps par de continuelles métamorphoses. De l'enfance à la puberté, de l'âge mûr à la vieillesse, des organes se forment ou se complètent, puis se détériorent; des penchants s'éveillent et s'éteignent; des fonctions naissent et meurent. Le changement, si notable au physique, ne l'est pas moins au moral : « chaque âge a ses plaisirs, son esprit et ses mœurs »; chaque âge aussi a ses vertus et malheureusement ses vices. L'esprit ressent-il donc comme le corps l'influence de l'âge? Le sujet mérite qu'on s'y arrête et qu'on en juge autrement que sur de simples apparences.

La physiologie ne découvre point la raison pour la-

(1) Conf. Bordas-Demoulin, *Mélanges philos. et relig.*, art. ÉCLECTISME.

quelle la vie sensible, qui débute avec tant de puissance et s'accroît par d'admirables progrès, ne se soutient pas à son apogée et ne paraît y atteindre que pour décliner aussitôt vers la mort. La généralité du fait nous empêche seule de le trouver étrange; mais si une vie muable et mortelle est le partage des organismes végétaux et animaux, est-on fondé à en faire la condition naturelle des êtres pensants?

A consulter d'abord la nature spirituelle, que pourrait être l'évolution d'un être essentiellement simple? Il n'a point comme le corps à acquérir des parties, des formes nouvelles, et ses facultés sont indivisibles dans leur exercice. Aurait-il à en apprendre l'usage? Vouloir, connaître, aimer, sont en soi des opérations si simples! Certes l'âme est appelée à déployer, pour en jouir sans terme, les richesses infinies de la plus belle nature; mais quand on considère l'essence des choses, on n'aperçoit rien qui dût l'empêcher de se maintenir dans une production de bien, de beau, de vrai, continuelle, facile et régulière dès l'origine. Un esprit peut-il se lasser de connaître, d'aimer et de vouloir? Il semble que la vie de la pensée devrait consister dans une jeunesse éternelle.

Peut-être l'expérience, prise non à la surface, mais dans la profondeur des choses, confirmerait ces aperçus métaphysiques. Quoique l'éducation de l'esprit soit pénible et lente, il paraît tout entier dans la première pensée : on dirait qu'il fait éruption plutôt qu'il ne se

développe. Est-on bien sûr que l'esprit en soi éprouve l'enfance et la décrépitude? Sachons dégager sa vie propre des entraves qui l'oppriment ou la voilent. *L'esprit se forme*, dit-on. — Eh! non, il discipline le cerveau. *L'esprit se fatigue.* — Non; mais la force nerveuse a besoin de se réparer. *L'esprit faiblit.* — Pas davantage; mais les fibres nerveuses se nourrissent moins, elles deviennent plus rigides et par là moins dociles à son influence. S'il est quelquefois entraîné dans le torrent de la vie organique, il n'en reste pas moins fidèle à sa nature : pour la science, pour la vérité et la vertu, il montre une infatigable énergie et une constance immuable; il donne des gages éclatants de son immortelle destinée.

Revenons aux différents âges et essayons d'en saisir le caractère moral.

On aime à se figurer l'enfance comme un âge d'innocente simplicité, et quand le fardeau de la vie devient plus pesant, l'imagination flétrie se repose avec charme sur les premières années. Mais l'innocence de cet âge, n'est-ce pas surtout la faiblesse, et son bonheur, la facilité de l'oubli? « Le méchant est un enfant robuste », a dit Hobbes : mot profond, qui jette un reflet sinistre sur la corruption originelle de notre nature. Et, en effet, à côté de ces grâces naïves, touchant ornement du jeune âge, l'enfant n'a-t-il pas le germe de nos passions et de nos vices? Ne se montre-t-il pas enclin à la colère, à la gourmandise, à la jalousie? N'a-t-il pas des penchants destructeurs portés souvent jusqu'à la cruauté? Aussi, quand

ou la supposerait abondamment pourvue de toutes les nécessités de la vie, une société d'enfants ne subsisterait pas. « En général, dit Broussais, l'enfant préfère le mal au bien... Il y trouve plus d'émotion... C'est pour cela qu'on le voit si souvent se complaire à briser les objets inanimés. Il se délecte dans la torture des animaux (*cet âge est sans pitié*, avait déjà dit un grand philosophe) ; il savourerait avec le même délice celle des individus de son espèce, s'il n'était retenu par la crainte (1). » Les germes de ces mauvais penchants se développent avec un caractère incontestable de spontanéité, sans attendre l'éducation ou l'exemple ; ils sont évidemment innés.

La vie entière ne suffit pas à relever l'âme de son abaissement originel. Longtemps on remarque une véritable incapacité de penser les idées pures ; l'intelligence se traîne à la suite des sens et de l'imagination, et ne parvient que chez un petit nombre d'hommes à distinguer la réalité des vaines apparences. La volonté se débat avec peine contre les impulsions organiques, qui étouffent jusqu'à la voix de l'intérêt. Les biens sensibles demeurent les plus précieux et presque les seuls pour la plupart des hommes ; cette permanente inclination vers les objets terrestres, que les théologiens appellent *concupiscence*, tarit la source des sentiments élevés, souvent elle dégénère en un honteux esclavage. Aux passions ardentes de la jeunesse, l'âge mûr ne fait guère

(1) *De l'irritation et de la folie*, p. 110. Paris, 1828.

que substituer des vices calculés : ce qu'il y a de plus généreux dans la vertu, de plus pur dans l'amour, de plus profond dans la science, de plus noble dans les arts, reste comme en dehors de la vie commune. Pour toutes facultés, le développement spirituel est un véritable affranchissement, qui ne s'opère qu'à la condition de la lutte, et qui n'est jamais complet ici-bas. A peine avons-nous fait quelque progrès, remporté quelques victoires, la vieillesse nous atteint de son souffle glacial et nous avertit de nous préparer au départ.

V. — Influence du tempérament, du régime et du climat; servitude du travail.

Liée à celle de l'âge et non moins puissante peut-être, l'influence du tempérament mérite aussi un examen attentif.

Les premiers observateurs expliquèrent les *tempéraments* ou variétés de constitution individuelle, par des combinaisons du chaud et du froid, du sec et de l'humide ; ils affectaient à chaque âge de la vie un tempérament particulier. On s'attacha ensuite à la prédominance de tel ou tel appareil, de telle ou telle sécrétion. De là naquit la division consacrée des tempéraments en *sanguin*, *bilieux*, *phlegmatique*, *mélancolique*, auxquels des auteurs modernes ont ajouté le *nerveux* et le *musculaire*. Ce sont les *tempéraments simples;* de leurs associations il s'en forme de *mixtes*.

Comme l'indique le terme de *tempérament*, on devrait partout rencontrer, même avec quelque prédominance de tel ou tel système, une harmonie générale des appareils et des fonctions; mais l'expérience montre que l'organisme n'est presque jamais exactement *tempéré*. Atrophie d'un côté, développement en excès de l'autre, voilà ce que présente la constitution. Le tempérament devient une servitude, une maladie, une incapacité.

Pour ne pas s'exposer à confondre le moral avec le physique, il faudrait faire la part exacte du tempérament et du caractère spirituel : de leur concours et de leur mélange résulte ce qu'on appelle dans l'usage ordinaire le *caractère* d'une personne. Si l'action du tempérament est visible dans certaines passions, l'intempérance, l'ambition, l'avarice, etc., il resterait à l'expliquer clairement et surtout à ne pas l'étendre au delà de ses limites.

Nous traiterons plus tard de l'influence du sexe.

Les causes qui modifient l'organisme, le *régime*, les *aliments*, les *boissons*, le *climat*, la *nature des lieux*, la *température*, les *saisons*, exercent aussi une action réelle, quoique indirecte, sur le moral de l'homme ; et elle a de même son côté humiliant, anormal.

On a étudié l'influence du régime sur les mœurs privées et publiques; on a signalé celle des climats comme s'étendant jusqu'aux institutions religieuses et sociales. Tout est lié par de secrètes harmonies; cependant on a exagéré ces effets, et il est certain qu'ils

deviennent moins sensibles avec les progrès de la civilisation. Celle-ci atteint les causes mêmes ; elle modifie les climats, les saisons ; elle change les habitudes et les penchants ; elle combat les vices que le climat donne, et impose des vertus qu'il semblait refuser.

Enfin, lorsqu'il s'agit des servitudes de l'esprit, on ne peut omettre l'*obligation du travail matériel*. Elle est pressante, inexorable. Assurément, exercer les forces du corps et s'occuper de la régie des trois règnes n'a rien en soi qui déroge à la dignité de l'esprit ; ce qui l'accable, ce qui peut le dégrader, c'est la quantité du travail, l'avare parcimonie et souvent la révolte de la nature. Aux champs et à la ville, l'ouvrier n'obtient sa subsistance qu'à la sueur de son visage ; la pensée comme le corps est courbée vers la terre.

VI. — De l'habitude et du besoin de variété. Du sommeil et des rêves ; somnambulisme naturel et artificiel.

On appelle proprement *habitude* une disposition constante à agir, née de la fréquente répétition des mêmes actes (1). Déjà l'habitude se fait sentir dans les fonctions

(1) *Habitus* en latin n'a pas le même sens et signifie qualité, état, constitution d'un être, et en général toute manière d'être permanente. *Habitude* s'employait quelquefois de même dans notre ancienne langue philosophique, et ce sens s'est conservé dans *habituel* opposé à *actuel ;* par exemple, quand on distingue en théologie la grâce habituelle, permanente dans l'âme, et la grâce actuelle, donnée pour chaque action.

végétatives; mais son influence sur la vie animale est plus profonde et plus étendue. Elle diffère considérablement pour les fonctions impulsives et représentatives et pour les fonctions affectives. Les premières deviennent plus nettes par l'exercice, acquièrent la facilité et la précision ; les secondes s'émoussent et perdent de leur vivacité, quoique le besoin de les accomplir persiste et souvent même s'accroisse.

L'habitude, ressort puissant, économise les forces et donne aux fonctions une sorte de rhythme. Néanmoins elle n'a par elle-même aucun caractère rationnel, et quoiqu'elle se fasse sentir à l'esprit, et quelquefois d'une manière oppressive, elle n'est point une loi de la nature spirituelle, que le bien seul et le vrai doivent conduire. Aussi n'intervient-elle qu'indirectement dans la vie de l'âme, où elle produit d'ailleurs des effets analogues à ceux qu'elle entraîne pour la vie physique : ils diffèrent d'une part pour les actes volontaires et les connaissances, et de l'autre pour les sentiments.

Les habitudes forment à la lettre une seconde nature, qui se trouve quelquefois en opposition avec la nature primitive, mais qui ne saurait l'abolir entièrement.

L'habitude ne devait pas agir sans contre-poids, car par elle l'instinct eût pu être mutilé. Il fallait que les forces qui ne sont point exercées actuellement, eussent un moyen de réclamer leur part de satisfaction ; c'est ce qui se fait par la *satiété* qu'entraîne toute fonction trop

prolongée, et par le *besoin de variété* qui se développe à la suite. L'habitude s'oppose à l'inconstance, le besoin de variété combat l'inertie de l'habitude. Ces deux lois de l'instinct ont leur usage, mais la raison qui a sa loi supérieure, ne doit céder machinalement ni à l'une ni à l'autre.

Comparées aux fonctions organiques internes, celles de la vie de relation s'en distinguent principalement en ce qu'elles sont intermittentes, et soumises à la nécessité d'un repos périodique ou *sommeil*. Ce repos est-il absolu? On ne concevrait point une cessation complète de la sensibilité animale, et rien n'autorise à l'admettre. Pendant le sommeil, elle se concentre dans le cerveau, préside encore à certains mouvements, se déploie dans les rêves et n'abandonne pas entièrement les organes externes, qui continuent de transmettre au centre de vagues et obscures impressions.

La loi de sympathie ne permet pas à l'âme de rester étrangère à ces variations périodiques du corps; mais on doit distinguer entre sa vie réelle et ce qui en paraît au dehors. Lorsque, dans l'évanouissement complet, tout indice de la vie spirituelle comme de la vie de relation disparaît, en faut-il conclure que l'âme a cessé d'agir? Non, mais qu'elle a cessé de se manifester. La fatigue du corps produit un effet analogue : l'esprit, se retirant en lui-même, cesse de peser par l'attention sur le cerveau, pour que celui-ci éprouve l'influence réparatrice du sommeil.

En admettant des degrés dans ce commencement de séparation, image de la mort, ainsi qu'en tenant compte des diverses dispositions de l'organisme, on explique de la manière la plus satisfaisante les phénomènes si variés et si intéressants de l'état de *rêve*. On en trouve déjà une image dans la *rêverie*. Il y a des rêves presque entièrement organiques, où l'on n'aperçoit que de rares éclairs d'intelligence, l'imagination sensible restant abandonnée à elle-même ; les passions animales s'y déchaînent parfois avec une étrange violence, comme l'a remarqué Platon. Un calme parfait au réveil succède à ces tempêtes de la chair, où l'âme n'a qu'une très-faible part. Il est au contraire d'autres rêves où le principal rôle appartient à l'esprit, malgré l'incohérence des pensées : loin que toute activité volontaire et libre soit suspendue, il y a des luttes, des remords, des victoires sur le mal, dont le souvenir ne se dissipe point avec les vapeurs de la nuit. Ainsi, jusque dans cet état singulier, l'esprit, quand il se montre, paraît avec toutes ses puissances. Néanmoins, le moi y est généralement opprimé, la conscience obscure, la raison débile, et quand on considère que l'esprit est ainsi enlevé à lui-même pendant un tiers de la vie, on est de plus en plus frappé de la misère de la condition humaine.

Il arrive chez quelques personnes que, pendant les rêves, le cerveau éveille spontanément les organes locomoteurs ; ce qui détermine le *somnambulisme naturel*, dans lequel l'homme endormi se guide, soit par ses seuls

souvenirs, soit par les informations de quelqu'un des sens extérieurs qui est éveillé pendant que les autres dorment, soit enfin par un nouveau développement de la puissance nerveuse, comme certains faits extraordinaires tendraient à l'établir.

D'autres faits analogues, plus merveilleux encore, rapportés au *magnétisme animal*, paraissent l'effet d'un *somnambulisme artificiel*, qui agit principalement sur l'imagination. Du côté du magnétiseur, c'est une influence du moral sur le physique et qui s'étend sur un organisme étranger; du côté du magnétisé, c'est, immédiatement du moins, une influence du physique sur le moral. Ces faits, lorsqu'ils seront bien constatés et bien définis, viendront se ranger d'eux-mêmes sous les lois générales de l'union de l'âme et du corps. Si on les dégage de quelques exagérations évidentes, on n'y trouve rien qui doive les faire rejeter d'avance comme indignes d'examen.

Des phénomènes du même ordre se sont produits à diverses époques chez des hommes exaltés, dans les temps de trouble et d'agitation, et surtout à la suite de persécutions religieuses.

En général, le souvenir de ce qu'on a fait dans ces situations exceptionnelles ne se conserve point au réveil, à moins qu'on n'ait trouvé le moyen de lier telle ou telle modification de cette vie à part avec les conditions de la mémoire ordinaire.

VII. — Des maladies et de l'aliénation mentale. De la mort.

Il y aurait enfin à considérer la vie animale dans ses altérations, les maladies, et dans son terme, la mort; symptômes dignes de nos plus sérieuses réflexions, et qui, sans atteindre le fond de l'esprit, produisent en lui des changements extraordinaires. Déjà la *souffrance*, à le bien prendre, constitue un désordre ou du moins la suite d'un désordre réel; mais la *maladie* suppose manifestement une corruption dans notre nature physique.

On ne peut en effet expliquer le caractère profond et le développement spontané des maladies, qu'en reconnaissant des prédispositions morbides innées à l'organisme : vérité capitale en médecine, et qui n'avait pas entièrement échappé aux anciens.

Toute maladie a quelque chose de spécifique, et il en est de même du *médicament*. « Ces deux idées se supposent mutuellement, et il est impossible d'admettre ou de rejeter l'une sans l'autre. Si par la pensée, on réduit la maladie à n'être qu'un accident extérieur, il n'y a plus de médecine proprement dite... De même donc que la maladie rappelle le médicament et peut aider à le retrouver, de même le médicament permet de remonter à la maladie et proteste contre l'assimilation de celle-ci à une perturbation physiologique purement acciden-

telle (1). » Au reste, ce mal inné peut, comme tout autre, se manifester par des effets très-différents selon les temps, les lieux, les personnes ; il peut être indéfiniment atténué par des efforts bien combinés.

Quand le principe morbide atteint la force nerveuse et ces fonctions qui servent à manifester la pensée, l'esprit lui-même se trouble et chancelle; les rapports de l'homme avec le monde extérieur et avec ses semblables se pervertissent : de tous les effets de l'influence du physique sur le moral, c'est le plus triste et le plus accablant pour la raison. Déjà dans l'emportement des passions, dans l'ivresse, dans le délire passager, on voit l'homme devenir incapable de maîtriser les impulsions organiques, de garder son libre arbitre et de mettre de l'ordre dans ses opérations intellectuelles. Lorsqu'un pareil état s'aggrave et devient permanent ou habituel, il constitue l'aliénation, dont l'*idiotisme*, la *manie*, la *mélancolie* et la *démence* forment les variétés. *Aliéné* veut dire *qui ne s'appartient pas;* nos aïeux disaient *possédé*, ce qui réveille au fond la même idée. Nous traitons aujourd'hui l'aliénation comme une maladie, et elle l'est en effet; mais on conçoit qu'elle ait longtemps inspiré une mystérieuse terreur.

Du côté du corps, c'est une altération des organes et des fonctions cérébro-ganglionnaires, qui peut troubler

(1) Pidoux, *Introduction au Traité de matière médicale et de thérapeutique.*

Digitized by Google

plus spécialement soit les instincts, soit les représentations, soit les affections et les mouvements. Du côté de l'âme, y a-t-il aussi altération réelle des facultés qui lui sont propres, ou bien tout se borne-t-il à une oppression accidentelle, résultat de son union avec l'organisme? Il ne paraît pas facile de le décider, au moins pour tous les cas.

Les causes de l'aliénation sont ou physiques ou morales. Les premières sont celles qui, en agissant directement sur les organes, pervertissent les fonctions de relation et excitent le cerveau à produire des représentations imaginaires, des *hallucinations*, dont la vivacité jette l'esprit dans une illusion presque inévitable. La folie a une cause morale, lorsque l'esprit lui-même porte le trouble dans l'organisme, soit par une application trop prolongée à certains objets, soit par les fausses opinions qu'il mêle aux sensations normales, soit enfin parce qu'il s'abandonne sans résistance aux passions et aux émotions de tout ordre. L'aliénation semble même pouvoir exister sans altération organique, par le seul fait d'une direction vicieuse de l'esprit, qui s'attache obstinément à certaines erreurs : alors un simple changement dans la croyance suffit pour amener la guérison. Enfin la folie se transmet héréditairement. Les causes morales sont de beaucoup les plus nombreuses. Elles paraissent se développer surtout dans les grandes commotions sociales, ce qui explique pourquoi on a vu jusqu'à présent les cas d'aliénation mentale se multiplier

avec le progrès de la civilisation ; mais ce n'est pas assurément un résultat nécessaire et qui doive se perpétuer.

Quelque affligeant que soit le spectacle de l'aliénation, elle s'explique de la même manière que les autres résultats de l'union de l'âme et du corps. Les deux substances y conservent leurs caractères propres, et l'on n'est point exposé à les confondre. A part l'erreur fondamentale qui le transporte dans un monde imaginaire, l'esprit de l'aliéné exerce ses puissances comme sa nature l'exige. S'il part de faux principes, il n'en raisonne pas moins conséquemment ; s'il passe avec mobilité d'une idée à une autre, c'est qu'il est entraîné par les caprices d'une imagination sur laquelle il a perdu tout empire. Il donne mille preuves que sa substance reste la même, une, indivisible, et qu'il possède toujours les idées générales. Quand on prétend que les aliénés exercent isolément telle ou telle faculté intellectuelle, c'est que l'on confond, comme il n'est que trop ordinaire, les fonctions animales et les opérations de l'âme.

La société et ses influences subsistent pour ces infortunés, et il en est peu, même parmi les idiots de naissance, chez lesquels des soins assidus ne puissent produire quelque amélioration physique, intellectuelle et morale.

La vie organique, altérée par les maladies et menacée par mille accidents, se précipite vers l'inévitable terme : la *mort*, contre laquelle la nature proteste avec horreur, est le triomphe des principes délétères que nous appor-

tons tous en naissant. Là, tantôt dans un calme effrayant, tantôt par une lutte affreuse, se dissout cette machine admirable, ce petit monde, miroir de la terre et des cieux. Écueil où viendra toujours se briser l'orgueil humain, la mort démontre avec une éloquence souveraine le néant de notre condition actuelle, l'intime désordre dont notre nature est atteinte. Devant la froide dépouille de l'être tendrement aimé, s'échappe le cri du cœur et de la vérité : non, il est impossible que Dieu ait fait la mort (1). Même pour l'âme immortelle, c'est un passage brusque, violent, à de nouvelles et mystérieuses destinées. L'homme doit tout quitter en un moment, et il ne lui est point donné, en dépouillant son corps, de se façonner lui-même un vêtement nouveau. Il est précipité de force dans un avenir inconnu. Cette soudaine révolution de la vie, cette effrayante interruption de la conscience, qui impose le suprême sacrifice, prépare aussi le triomphe de la vraie sagesse; ce qui faisait dire à Socrate que « philosopher, c'est apprendre à mourir. »

(1) *Sagesse*, I, 13 : Deus mortem non fecit.

CHAPITRE IV.

RÉFUTATION DU MATÉRIALISME.

I. — Le matérialisme mécaniste et le matérialisme vitaliste. État précis de la question.

Telle est l'étrange faiblesse de l'esprit qu'il lui arrive de perdre sa propre trace ; et enfin il en vient à cette aberration monstrueuse de vouloir se prouver qu'il n'est pas. La sensation exerçant une continuelle influence sur la pensée, on en conclut que la sensation est la pensée même; ce qui constitue le sensualisme. La sensation identifiée avec la pensée a nécessairement les mêmes bornes : on ne peut atteindre que les corps, on n'a droit d'affirmer que les corps; ce qui constitue le matérialisme. Déjà nous connaissons cette erreur, négation la plus radicale de la pensée; ici nous avons spécialement à la combattre dans les rapports du physique et du moral, où elle aime à se cantonner comme dans une forteresse inexpugnable.

Le sensualisme et le matérialisme ne se sont pas toujours produits sous la même forme, et l'on doit compter, d'une part le *sensualisme* et le *matérialisme mécanistes*, d'autre part le *sensualisme* et le *matérialisme vitalistes*. En les réfutant, nous redresserons aussi les écarts d'un faux spiritualisme qui s'est fait leur involontaire complice.

Démocrite, Épicure, Hobbes sont les plus célèbres parmi ceux qui ont joint aux doctrines matérialistes un mécanicisme rigoureux. Ils réduisent la pensée comme substance à la pure étendue et tous ses actes au mouvement; les idées sont de petites images, provenant des objets extérieurs dont elles se détachent continuellement. Il ne faut pas de grands efforts pour réfuter ces conceptions. Le mécanicisme est repoussé aujourd'hui par toutes les sciences; il ne fournit aucune explication supportable de la vie intellectuelle. L'unité et l'identité du moi, sa simplicité, tous ses actes et en particulier le jugement, ses désirs infinis, sa préoccupation de l'avenir, tout cela ne se conçoit point dans un amas d'atomes sans forces, ne s'identifie pas avec leurs divers mouvements. On a donc contre cette sorte de matérialisme des démonstrations vraiment géométriques, Bayle a raison de le dire. Mais au fond que prouvent-elles? Uniquement que l'âme est une force, et, si l'on veut, une force spontanée.

Depuis que le mécanicisme a cédé devant l'idée de la matière active et vivante, la question entre le spiritualisme et le matérialisme a changé de face. Concevoir l'âme comme force, prouver qu'elle n'est pas un être purement passif, ne suffit pas. Le minéral même a ses forces, et toute force comme telle est essentiellement une, identique, simple, indivisible. Par l'étendue on explique les propriétés géométriques de la matière, rien de plus; et ce n'est pas en tant qu'étendu qu'un corps

est pesant, impénétrable, etc. D'ailleurs l'étendue réelle, dans son union avec la force, n'est plus l'étendue abstraite de la géométrie; la divisibilité de la matière n'est point une division actuelle : les parties d'un corps, tant qu'elles sont retenues par l'affinité et la cohésion, restent solidaires entre elles et renferment une certaine unité. La solidarité augmente dans les règnes vivants, et se manifeste au plus haut point entre les organes des animaux supérieurs.

L'activité attribuée à toutes les substances et la vie reconnue à la matière organisée ont fourni les bases plus larges sur lesquelles Cabanis, Tracy, Gall, Georget, Broussais ont établi le *sensualisme* et le *matérialisme vitalistes*. Tracy et Cabanis rejettent avec dédain la *table rase* de Condillac et cette statue à laquelle il suffit d'accorder successivement les divers sens externes pour la douer d'intelligence et de liberté; Gall démontre l'innéité des penchants et des aptitudes, plusieurs des nouveaux matérialistes reconnaissent même des images innées chez les animaux. Dans cette manière de voir, les résolutions libres, les connaissances et les sentiments de l'homme résultent des forces vitales inhérentes aux centres nerveux; il ne s'agit plus d'étendue et de mouvements, mais de fonctions et d'énergie productrice.

Sans doute, sous cette forme plus savante, le matérialisme garde son irrémédiable faiblesse : il continue de confondre ce que la nature des choses commande de distinguer; néanmoins, tout l'arsenal des vieux ar-

guments dont l'école foudroie le matérialisme mécaniste, se trouve à peu près inutile, et la polémique doit être armée à neuf. Le vrai nœud de la question est de séparer nettement la vie spirituelle et la vie animale, d'en marquer l'opposition, de telle sorte qu'il devienne impossible de les attribuer à une seule et même substance. Or, jusqu'à Bordas-Demoulin, cette distinction si essentielle n'avait jamais été parfaitement saisie, à cause du règne prolongé de l'animisme; et il faut purifier la science de tout alliage avec cette erreur, si l'on veut porter au matérialisme le coup décisif.

II. — Erreur et danger de l'animisme.

Lié aux conceptions mécanistes qui dépouillent le corps de toute activité, l'animisme lui enlève les fonctions sensitives et végétatives pour les donner à l'esprit : il méconnaît, il viole en quelque sorte la nature de l'esprit comme celle du corps. L'esprit a sa vie et sa quantité propres : aux actes qu'il accomplit en vertu de ses facultés si éminentes, il ne peut pas joindre des opérations d'un ordre inférieur et en opposition avec elles; il a des idées, il aime et veut librement : donc les sensations et les images, les appétits aveugles, les impulsions irrésistibles ne sauraient lui appartenir. Ce principe simple et fécond se trouve clairement établi dans un écrit attribué à saint Justin; c'est un témoignage d'autant plus remarquable qu'il paraît être le seul dans

l'antiquité, livrée à l'animisme, qui fut la doctrine commune de Platon et d'Aristote :

« Nous avons deux facultés de percevoir les choses, le sens et l'entendement, et il y a autant de différence entre les actions du sens et celles de l'entendement, qu'il y en a entre leurs objets. Car il est certain que le sens ne saurait percevoir tout ce que l'entendement conçoit. Or, les facultés sont les attributs des substances, en sorte que les substances sont distinguées par leurs attributs. Il faut donc qu'il y ait deux sortes de substances, dont l'une a la faculté de sentir, et l'autre celle de concevoir, et si cela est, il s'ensuit que l'entendement ou la faculté de concevoir est l'attribut de la substance spirituelle, et le sens l'attribut du corps (1). »

Tout le monde parle de l'aiguillon de la chair, et entend par là des impulsions vitales contre lesquelles l'esprit doit réagir. Le sens commun se montre en cela plus avancé que la plupart des philosophes.

On ne veut pas accorder au corps la sensation parce qu'on ne la distingue point de la conscience et des réflexions qui s'y mêlent de la part du principe intelligent. Maine de Biran est allé au-devant de cette difficulté : « Otez la conscience ou le *moi* d'une sensation ou représentation, que reste-t-il ? Rien ou un pur *abstrait*, diront presque tous nos métaphysiciens, physiologistes

(1) *S. Justini oper.*, p. 537, édit. 1742. — *Le Cartésianisme*, t. I, p. 170-171.

et autres. Je prétends, moi, que ce qui reste est encore un fait, un mode positif de l'existence animale, qui constitue la vie même tout entière d'une multitude d'êtres auxquels nous attribuons avec raison une sensibilité et tout ce qui en dépend, sans être nullement fondés à leur accorder une âme, une pensée, un *moi* comme le nôtre... L'être purement sensitif ignore sa vie comme les fonctions et les diverses impressions dont elle se compose : *Vivit, et est vitæ nescius ipse suæ...* L'homme, être intelligent, aperçoit ou sent ce qui se passe en lui... ; non-seulement il vit et sent comme l'animal, il a de plus l'aperception interne de sa vie fondamentale et des sensations qui la modifient (1). »

L'animisme conséquent irait se perdre dans le matérialisme pur. « Si l'âme respire, digère, sanguifie, sécrète, si elle exerce ces fonctions évidemment matérielles, il est difficile de concevoir qu'elle ne soit pas matérielle aussi elle-même. L'exemple contraire des principaux philosophes de l'antiquité et du moyen âge s'explique, en songeant qu'ils s'occupaient beaucoup plus des puissances intellectuelles de l'âme que des facultés organiques qu'ils lui supposaient, et dont ils connaissaient peu les conditions corporelles. Mais lorsque la physiologie, qui attendait l'anatomie, œuvre des modernes, est venue réclamer son contingent dans l'étude de l'homme, la conséquence devait être tirée,

(1) *Rapports du physique et du moral*, p. 83-88.

et il paraît qu'elle l'a été par l'auteur de l'animisme.

» Leibnitz avait fait des observations critiques sur l'ouvrage de Stahl (1); celui-ci répondit. Dans la réplique de Leibnitz on trouve : « Prétendre, comme fait l'auteur de la réponse, que l'âme puisse être divisée et demeurer en partie dans le cœur après qu'on a arraché celui-ci, qu'est-ce autre chose que mettre cette âme au rang des corps?... Ceux qui fondent l'immortalité de l'âme uniquement sur la lumière de la foi et la grâce divine, c'est-à-dire sur une opération extraordinaire et miraculeuse, affaiblissent la théologie naturelle et nuisent grandement à la religion, dont les points principaux et toujours subsistants, comme la providence de Dieu et l'immortalité de l'âme, doivent s'appuyer sur la raison. L'auteur de la réponse en vient enfin à nier l'immortalité de l'âme (2). » Ainsi qu'Épicure, Stahl suppose donc l'âme corporelle et mortelle. C'est de l'animisme, comme du panthéisme, qu'est sorti le matérialisme du dernier siècle et du siècle actuel (3). »

La véritable école spiritualiste a d'autant plus raison de rejeter l'animisme qu'il ne fut jamais pour elle qu'une erreur sans racine, due à des causes accidentelles. Tout en mettant les sensations dans l'esprit, Platon, Descartes, Bossuet s'évertuent à prouver qu'elles n'ont rien de spirituel : « Les sens, dit le der-

(1) *Op.*, t. II, part. II, p. 131.
(2) *Ibid.*, p. 155.
(3) *Le Cartésianisme*, t. I, p. 171-175.

nier, n'appartiennent pas à l'esprit... Les sensations, d'elles-mêmes, ne font point partie de la nature spirituelle, parce qu'en effet elles sont totalement assujetties aux objets corporels et aux dispositions corporelles. Ainsi la spiritualité commence en l'homme où la lumière de l'intelligence et de la réflexion commence à poindre, parce que c'est là que l'âme commence à s'élever au-dessus du corps, et non-seulement à s'élever au-dessus, mais encore à le dominer et à s'attacher à Dieu, c'est-à-dire au plus spirituel et au plus parfait de tous les objets (1). »

La confusion qui a protégé l'erreur, se dissipera; les diverses sciences, dans leurs progrès, apprendront à connaître et à respecter leurs limites respectives. « La physiologie sera contrainte d'avouer que la pensée revient à une substance différente du corps, et la philosophie que la sensation et la nutrition reviennent à une substance différente de l'esprit. Connaître, raisonner, se résoudre librement, est aussi étranger à l'organisme, que digérer, sécréter, imaginer, l'est au moi (2). »

III. — Réfutation directe du matérialisme, ou résumé des preuves de la spiritualité.

Les grandes vérités philosophiques, l'existence de Dieu, la spiritualité, l'immortalité de l'âme, ne sau-

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. V, n° 13.
(2) *Le Cartésianisme*, t. I, p. 173.

raient être le fruit de quelques arguments isolés, confiés à la mémoire ; elles ne brillent d'évidence que pour la pensée qui par de persévérants efforts s'est affranchie de la domination des sens. Quiconque n'a pas profondément réfléchi, reste au fond sensualiste et matérialiste. A-t-on saisi la constitution de la pensée ? Là se ramène toute la question ; car de même que le sensualisme est le père du matérialisme, de même la théorie des idées fournit le principe propre du spiritualisme et la vraie source des preuves qui l'établissent. Après les explications précédentes, nous pourrions nous contenter d'y renvoyer; cependant, pour saisir l'erreur corps à corps, il convient de résumer ici les preuves déjà développées, en leur donnant une forme appropriée au sujet que nous traitons.

En premier lieu, l'âme, quand elle se replie fortement sur elle-même, se connaît, et dans ses opérations diverses, et dans ce qu'elle a de permanent et de fixe, en un mot dans sa substance. Si donc elle était substantiellement identique soit à la matière cérébrale, soit à quelque fluide nerveux, elle se saisirait comme telle par la méditation ; elle acquerrait par la conscience des notions étendues sur la nature et les fonctions de l'encéphale. Or, non-seulement cela n'arrive pas, mais c'est le contraire qui a lieu ; je veux dire que plus l'âme s'efforce de rentrer en elle-même, plus elle se détache de l'organisme et oublie tout ce qui s'y rapporte. Quoi ! l'âme s'oublierait, se perdrait de vue, à

mesure qu'elle voudrait scruter sa nature ! Quel inconcevable mystère ! ou plutôt, quelle évidente contradiction !

Par la réflexion, l'être intelligent revient sur lui-même ; il se rend compte de tout ce qu'il éprouve. L'être purement sensitif au contraire est complétement absorbé dans ses modifications successives ; il devient chaque sensation, comme le dit Condillac. Aussi qu'est le moi pour cet auteur ? Une collection de sensations. S'il en était ainsi, la vie de l'homme, comme celle de l'animal, se réduirait à une sorte de rêve perpétuel.

En second lieu, si l'on ne peut contester l'unité, l'identité, la simplicité de chacune des forces vitales, on doit néanmoins refuser à l'organisme la *simplicité de substance*. Le *consensus* des organes, la solidarité sympathique des parties n'arrive pas à l'union indissoluble. De là à l'indivisibilité de l'âme, résultat d'une activité comme d'une quantité supérieures, il y a un abîme.

En troisième lieu, la distinction de l'idée et de l'image, des sentiments et des passions, de la liberté éclairée et de la spontanéité instinctive, la lutte déjà signalée de l'esprit et de la chair, montrent en quelque sorte à nu la double nature de l'homme. Elle éclate encore dans certains faits particuliers, par exemple, la joie du martyr au sein des tortures ; elle n'est pas moins visible dans l'ensemble de l'existence et ses oppositions tranchées. La vie du corps, avec ses penchants et ses besoins, ne se rapporte qu'à une durée éphémère, à des

objets périssables : par elle, l'homme reste purement terrestre. Mais que l'on considère la pensée méditant les vérités éternelles, embrassant les destinées du monde et de l'humanité dans l'avenir comme dans le passé ; que l'on y joigne l'invincible désir de l'immortalité, l'esprit de sacrifice, l'enthousiasme du beau, le sentiment religieux, l'élévation qu'il donne à l'existence entière ; et que l'on juge s'il n'y a pas là une activité supérieure, qui dépasse infiniment les forces de tous les règnes de la nature. Vivons de la vie de l'esprit, il ne faudra pas tant de raisons pour nous convaincre de sa réalité.

En quatrième lieu, la nature elle-même nous présente dans les animaux comme une analyse toute faite, qui suffirait à réfuter le sensualisme et le matérialisme. Elle a créé des êtres chez qui la vie corporelle se développe largement, et peut-être avec autant de perfection que chez l'homme. Du côté de l'organisation, nulle différence bien tranchée. Quel abîme au contraire, si l'on compare à l'homme intellectuel les races animales les plus favorisées. Comment se fait-il qu'avec des organes si bien disposés aucune ne donne le moindre signe de la vraie vie spirituelle ? N'est-ce pas l'invincible preuve que ce qui leur manque doit être cherché en dehors de l'organisation ? L'absence de la raison, des idées générales, et par suite celle du langage intellectuel ; celle du libre arbitre et des sentiments moraux, le défaut de perfectibilité, au moins active : voilà ce qui établit entre

les animaux, sujets de l'homme, et le roi de la création terrestre, une ligne de démarcation infranchissable (1).

Enfin, on peut apporter en preuve de la spiritualité les fatales et désastreuses conséquences du matérialisme ; preuve décisive, quoique indirecte, sur laquelle nous aurons plus tard à nous étendre. L'athéisme et l'extinction de tout sentiment religieux ; nulle idée certaine de droit et de devoir ; l'égoïsme et les passions déchaînées ; la force matérielle pour tout lien social, et pour dernier avenir un néant qui égalise le vice et la vertu : tels sont les fruits que le matérialisme recèle. Il a régné à plus d'une époque, que voit-on alors ? Les mœurs privées et publiques s'altèrent, la dignité humaine s'abaisse ; plus de mâle dévouement, plus de liberté. Pour être juste, on doit admettre d'honorables exceptions individuelles ; mais les résultats pratiques veulent être étudiés en grand, et alors on les trouvera toujours conformes à la théorie qui les inspire. La grandeur, le progrès intellectuel et moral de notre espèce sont inséparables de croyances fortement spiritualistes.

IV. — Objections du matérialisme ; éclaircissements.

Aux raisons qu'opposent les matérialistes, il n'est que trop facile de juger qu'ils n'ont jamais pénétré dans la constitution de la pensée.

(1) Conf. Bordas, *Mélanges philos. et relig.*, p. 56.

Leur grand et, à vrai dire, leur unique argument, celui qu'ils s'épuisent à présenter sous mille formes, repose sur un abus de l'analogie. Les opérations intellectuelles, disent-ils, sont soumises aux mêmes lois, aux mêmes influences que les fonctions de relation ; donc elles n'en diffèrent en aucune sorte. Et là-dessus on étale les effets de l'âge, du sexe et du tempérament, ceux du climat et du régime ; on fouille les annales de la pathologie, on exploite l'aliénation mentale. Que l'on parcoure le grand ouvrage de Cabanis, son argumentation n'a pas d'autre base. Que prouve cependant toute cette érudition médicale? Rien autre chose que la solidarité, souvent triste dans ses résultats, du principe pensant et du principe matériel. Mais depuis Socrate jusqu'à nous, les spiritualistes l'ont reconnue sans détour, sauf à l'expliquer bien ou mal. La science moderne permet seulement d'invoquer des faits plus précis et en plus grand nombre. Or, ce qui est en cause dans tous ces faits, ce n'est point la pensée en soi, mais la fonction cérébrale nécessaire pour la manifester, pour la rendre accessible à l'observateur, et l'esprit au fond ne reconnaît point les mêmes lois que l'organisme. Ainsi croule par la base cette analogie sur laquelle le matérialisme s'appuie avec tant de complaisance.

On insiste et l'on dit : Quand on avouerait une vie spirituelle supérieure à la vie animale et propre exclusivement à l'homme, faudrait-il pour cela reconnaître une substance distincte de l'organisme? Déjà, chez l'ani-

mal comme chez l'homme, le même corps ne réunit-il pas la vie végétative et la vie de relation ? Tout se réduirait à introduire dans la physiologie humaine un nouvel ordre de fonctions. C'est encore, comme on le voit, un argument tiré de l'analogie. Pour en découvrir le défaut, il suffit de le pousser jusqu'au bout. Or, chez les animaux, la vie végétative est fondue dans l'unité de la vie supérieure qui leur est propre; tout, en quelque sorte, y est animalisé : donc aussi, chez l'homme, tout devrait prendre un caractère spirituel, et la conscience embrasser les actes mêmes des fonctions inférieures; ce qui n'est pas. Ensuite, il faudrait montrer entre l'homme et les animaux des différences organiques au moins aussi prononcées qu'entre l'animal et le végétal; il faudrait en particulier un système nouveau, qui fût au système nerveux ce qu'est celui-ci au tissu rudimentaire de la plante. Est-il d'ailleurs nécessaire de rappeler que l'analyse des idées fournit une réponse directe et qui tranche tout? L'esprit possède une quantité propre, une simplicité de substance, qui laisse infiniment loin de lui la plus subtile organisation.

Reste une dernière difficulté, souvent opposée par les panthéistes comme par les matérialistes. Admettre différents ordres de substances, n'est-ce pas rompre l'unité et l'harmonie de l'univers, détruire la gradation des êtres qui est une loi de la nature, et rendre impossible la connaissance de la matière par l'esprit, en les faisant étrangers l'un à l'autre ? Que cette difficulté soit

de nature à embarrasser des systèmes incomplets, elle ne touche point la vraie doctrine. La théorie des idées montre dans l'esprit le seul centre et le fondement de l'harmonie universelle; la théorie de la substance explique sans effort comment les objets matériellement étendus sont représentés dans la pensée. Le spiritualisme n'a rien d'étroit, rien d'exclusif : il n'abolit point la matière, il lui marque sa place.

Digitized by Google

LIVRE DEUXIÈME

ÉTAT SOCIAL.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA VRAIE IDÉE DE L'ESPÈCE HUMAINE.

I. — De l'espèce en général. Union indissoluble du général et du particulier dans l'individu.

C'est par l'intermédiaire des sens que les hommes communiquent entre eux et que des liens de société subsistent dans le genre humain. Toutefois, quoique s'appuyant sur les rapports du physique et du moral, l'état social révèle une excitation d'un autre ordre, une influence mutuelle des âmes, et il veut être étudié séparément.

Le fait que les hommes appartiennent à la même espèce est la condition de l'intimité de leurs rapports, s'il n'en est pas l'unique fondement. C'est donc ici le lieu de rechercher ce qui constitue l'espèce en général, et ce qui fait en particulier la réalité de l'espèce humaine.

Seul, l'être absolu, parfait, possède une nature incommunicable et immuable; aussi ne saurait-on conce-

voir ni espèce divine, ni plusieurs dieux, ni de changement quelconque en Dieu. Il en est autrement de tout ce qui n'est pas l'infini absolu. Non-seulement on conçoit la possibilité d'une infinité d'êtres particuliers, soumis à la loi du temps, du changement; mais nous voyons que ceux qui existent n'ont pas chacun une nature différente et qu'ils se distribuent en groupes d'êtres semblables, chez lesquels la diversité ne porte que sur le degré et la proportion des mêmes éléments essentiels. Toute nature créée, admettant le plus et le moins, peut se particulariser ou s'individualiser indéfiniment, ou, comme on dit encore, elle est communicable et participable à l'infini. Telle la nature humaine se déroule, se multiplie dans la suite des âges, une en tous, différenciée en chacun. L'ensemble des êtres qui possèdent une nature commune forme une *espèce*, et chacun d'eux, en tant que substantiellement distinct des autres, est un *individu*. La nature commune à tous les individus s'appelle le *général* ou l'*universel*, et l'élément de différence s'appelle le *particulier*.

A quoi tient primitivement, essentiellement l'espèce? Peut-être à la loi du sexe, comme nous l'expliquerons bientôt. Dans les règnes vivants, les individus qui possèdent la même nature, le même type, proviennent ou auraient pu provenir d'ancêtres communs, et les unions sexuelles entre eux sont naturelles et fécondes. Si l'on prend une espèce existante, on pourra la définir : l'ensemble des individus des deux sexes ayant une nature

commune, indéfiniment transmissible à des individus nouveaux par la génération. Dans le règne minéral, où ne se rencontre ni sexe ni génération, il n'existe pas non plus à proprement parler d'individus; toutefois on y trouve encore quelque chose d'analogue à l'espèce, et des natures communes établissant quelque lien entre les parties ou masses semblables.

Comme idée, l'espèce est éternelle et renferme un nombre infini d'individus possibles; réalisée dans le temps, elle n'en renferme jamais qu'un nombre limité, mais elle imite encore l'infinité de l'idée, en ce que ce nombre peut croître sans bornes assignables dans la suite des générations.

L'espèce se compose des individus; supprimez-les tous, elle disparaît entièrement. En ce sens, il est rigoureux de dire qu'il n'existe dans la nature que des individus; mais par individus on ne doit pas entendre des êtres isolés, sans lien naturel. L'isolement n'existe que pour les sens ou dans l'apparence. En chaque individu se rencontre toujours un double élément : l'universel, le général, par lequel il tient aux autres, et le particulier par lequel il possède quelque chose de propre et d'incommunicable. Les deux éléments sont également réels, également nécessaires, distincts à la fois et indissolublement unis, fondus ensemble.

L'universel fait l'unité de l'espèce, le particulier en fait le nombre; or, là où est l'unité, là est nécessairement le nombre, et réciproquement. L'humanité est

tout entière dans Paul, dans Pierre ; et elle n'y est ni séparée ni séparable de cet élément particulier ou *principe d'individuation* par lequel Pierre et Paul se distinguent éternellement entre eux comme du reste des hommes : on a en chacun l'humanité différenciée, jamais l'humanité d'un côté et telle différence de l'autre.

Essayez de désassocier, même par la pensée, l'universel et le particulier, vous les anéantissez tous les deux. « Que dans une âme, par exemple, s'évanouissent le penser et le vouloir qui en sont l'universel, que reste-t-il ? Il reste, direz-vous peut-être, le particulier ou cette manière spéciale de penser, de vouloir, par laquelle cette âme est telle et non telle autre. Il le semble, en effet, puisqu'il est réel et essentiellement différent du penser et du vouloir universel, et que partaut il devrait lui survivre. Il n'en est rien cependant : du penser et du vouloir universel ou commun à toutes les âmes viennent les idées et les sentiments généraux, sans lesquels nulle pensée, nulle volonté, par conséquent nulle substance pensante et voulante, nulle âme n'est possible ; et le particulier est invinciblement entraîné dans la ruine de l'universel, qui le serait également dans la ruine du particulier (1). »

Les individus de chaque espèce forment un tout naturel sans former un être unique, dont ils seraient de simples attributs. La nature universelle ou commune

(1) *Mélanges philos. et relig.*, art. Réalisme et Nominalisme.

est donc réelle, sans pouvoir se séparer des individus qu'elle unit, pour devenir une substance à part. Voilà le *vrai réalisme*.

La question, vivement agitée au moyen âge concurremment avec celle de l'individuation (1), enfanta les deux erreurs du *nominalisme*, qui nie l'universel, et du *faux réalisme*, qui l'isole. Par l'une et par l'autre périt également la réalité de l'espèce et des individus.

II. — De la réalité de l'espèce humaine. Loi de la sexualité au physique et au moral.

Après avoir éclairci l'idée générale d'espèce, nous arrivons au problème qui intéresse directement l'état social : y a-t-il réellement une espèce humaine?

Pour qu'il en soit ainsi, il ne suffit pas qu'il y ait une génération physique de l'homme animal, du bimane, comme des autres espèces zoologiques ; il faut que la génération existe à la fois pour l'esprit et pour le bimane; il faut de plus que cette double génération, animale et spirituelle, soit soumise à la loi de l'union sympathique, en d'autres termes que l'une ne puisse pas s'opérer sans l'autre. Alors seulement on tient la réalité de l'espèce humaine, et l'on peut en tirer des conséquences pour l'intimité du rapport social entre les hommes.

(1) Voyez, à ce sujet, une dissertation historique de Thomasius (Leibnitz. *Op.*, t. II, pars 1, édit. Dutens).

Autant la question est grave et saisissante, autant est-elle d'un abord difficile et ardu. L'observation directe fait défaut; la conscience individuelle paraît être muette sur ce qui se passe au fond d'un acte qui n'est point purement individuel, et où l'un des coopérateurs peut être en partie passif, en partie même contraint. Du moins le raisonnement, aidé de l'expérience et de l'analogie, ne nous laisse pas sans lumière; en partant de la double loi de la sexualité et de l'hérédité, en prouvant qu'elles règnent l'une et l'autre au moral et au physique, on peut établir que la génération des âmes n'est pas moins réelle que celle des corps.

Pour constituer des substances, des êtres doués de la vie ou fécondité intérieure, la nature des choses réunit dans une opposition harmonique les deux éléments de l'activité et de la quantité ; de même pour constituer des espèces et la fécondité mutuelle des individus, elle oppose harmoniquement les deux sexes. Quoique les individus de chaque sexe soient des substances complètes, le sexe mâle offre en prédominance le principe actif, la force, et le sexe femelle, la quantité ou le principe passif. L'espèce est représentée par le couple et pourrait y être réduite ; elle ne l'est point par un individu, incapable, dans son isolement, de se reproduire.

De la fécondité sexuelle vient la multiplication indéfinie des individus, image mobile de l'éternelle infinité de l'idée. Or, pourquoi voudrait-on que les natures spirituelles les plus actives, les plus vivantes, fussent

seules renfermées en elles-mêmes, sans porter en soi la même tendance à une extension sans limites ? Les esprits ne réunissent-ils pas aussi l'activité et la quantité, et ne peuvent-ils, dans l'intégrité de leur nature, posséder l'une ou l'autre en prédominance ; ce qui paraît l'essence du sexe ? Rien *a priori* n'autorise à en priver les âmes.

Consultons maintenant l'expérience. Le sexe partage comme en deux moitiés notre espèce. Physiologiquement, l'homme se distingue par un plus grand développement des fonctions de relation, la femme par celui des fonctions de la vie végétative; dans la vie de relation elle-même, l'homme l'emporte par les fonctions motrices et représentatives, la femme par les fonctions affectives. Au moral se remarquent des différences analogues et non moins prononcées, et l'on pourrait dire que toutes les qualités de l'esprit ont leur sexe, tant la nature semble les avoir exactement réparties entre l'homme et la femme. Elle a donné à l'homme la souveraineté de la volonté et de l'intelligence ; à la femme, la souveraineté de l'amour. Incomplets l'un sans l'autre, les deux sexes n'atteignent la perfection que dans l'harmonie de leurs rapports.

Il serait inexplicable qu'un partage symétrique des qualités morales tînt uniquement à une différence de l'organisation physique. Des qualités si intimes, si profondes, dépendent avant tout de la nature des âmes, et il faut avouer leur sexualité.

La sexualité des âmes a été nettement reconnue par

un écrivain de nos jours, quoique l'esprit de système l'ait empêché d'en conclure la génération spirituelle. « J'entends par sexualité, dit M. J. Reynaud, ce contraste profond dans la manière de sentir la vie, de s'y poser, de s'y conduire, lequel, loin de nous choquer par la dissemblance, nous attire, au contraire, par une séduction invincible. Il n'est pas nécessaire d'avoir pénétré bien avant dans l'analyse du cœur pour y distinguer les différences vitales qui séparent le caractère masculin du caractère féminin, différences dont celles des corps ne sont sans doute qu'une correspondance ou même qu'une répercussion. Le système des oppositions et des prédominances qui se découvrent, d'un sexe à l'autre, entre les qualités et les dispositions de l'âme, forme une dualité composée des nuances les plus fines du sentiment et de la raison, de la tendresse et de la force, de la retenue et de l'audace, de l'action et de la passion... C'est sur les lois de ces nuances que repose le principe de la sympathie réciproque des sexes, dont le jeu essentiel consiste à nous faire apercevoir dans autrui les prédominances inverses de celles qui nous caractérisent et à nous y attacher cordialement (1). »

Mais visiblement le sexe est fait pour la génération, et la sexualité des âmes emporte la génération spirituelle. Admettre la sexualité des âmes et la supposer oisive pendant que celle des corps fonctionnerait seule,

(1) *Terre et ciel*. p. 293. Paris, 1854.

serait suspendre violemment la loi de l'union sympathique, hors de laquelle on ne conçoit pas la nature humaine.

Dira-t-on que la dignité spirituelle répugne à la génération? Mais si l'on écarte l'abus et les excès, la génération est en réalité, comme le langage l'affirme énergiquement, une *procréation*, un trait sublime de ressemblance avec le tout-puissant auteur des choses. Il est contre toute vraisemblance qu'une si haute prérogative manque précisément aux êtres les plus parfaits, et les traditions religieuses paraissent la reconnaître dans les purs esprits, chefs et patriarches des tribus célestes.

III. — Loi de l'hérédité au physique et au moral. Confirmation du générationisme.

En toute procréation, les individus de même espèce et de sexe différent qui s'unissent, apportent les éléments de vie qu'ils possèdent, et leur union devient la combinaison vitale qui de ces éléments tire un nouveau centre d'individualité. Tout concourt : la constitution, l'âge, les qualités de chacun des générateurs, leurs dispositions présentes, la réaction que le rapprochement même peut opérer ; et non-seulement les qualités manifestes, développées, mais aussi les prédispositions encore latentes et des germes souvent reçus d'ancêtres éloignés. De ces causes si variées résulte un produit original, qui enrichit

l'espèce d'un exemplaire nouveau et qui lui-même transmettra la vie commune, marquée aussi de son empreinte. Ainsi se déroule, toujours une et toujours diverse, la chaîne des générations.

La *loi de l'hérédité* domine la nature vivante. En l'étudiant dans ses manifestations, l'homme est parvenu à créer des races et des variétés parmi les animaux soumis à son industrie supérieure. On remarque, en général, une tendance à retourner aux types primitifs; cela se voit sensiblement chez les métis.

Naturellement la loi existe pour l'homme physique, et l'on a recueilli d'intéressantes observations sur la transmission de la ressemblance des traits, sur celle des tempéraments et des maladies. Suivant M. Pidoux, l'hérédité est le caractère propre des maladies chroniques; elles résident dans les profondeurs du blastème, et peuvent quelquefois y sommeiller chez des individus qui ne laisseront pas de transmettre le mal héréditaire dont ils n'ont offert aucun symptôme apparent. « Les maladies du genre ou des générateurs, après avoir été dominées pendant une génération par les qualités originales saines et vigoureuses du fils, pourront reparaître isolées ou fondues chez les petits-fils. Il faut pour cela que l'élément individuel de ceux-ci soit primé par les qualités génériques et héréditaires de ses générateurs indirects ou de ses grands parents, et que ces qualités aient été revivifiées dans la génération directe ou immédiate, selon les lois aujourd'hui bien établies de ce qu'on

nomme l'*atavisme* (1). » D'après le même auteur, la loi d'hérédité embrasse les qualités saines et les effets salutaires des remèdes aussi bien que les maladies. « S'il y a une transmission héréditaire du mal, il y en a une aussi du remède; et par une hygiène méthodiquement appliquée, persévéramment variée, on peut, on doit contribuer à réformer les générations dégradées par les maladies constitutionnelles. »

Chez l'homme, l'hérédité morale n'est pas moins constante; elle se combine, mais ne se confond pas avec l'hérédité physique. Quoique sensualiste, Condorcet les reconnaît distinctement l'une et l'autre (2). Il est peu de familles où l'on n'ait observé des cas variés de transmission des caractères; dans l'ancienne noblesse française, on citait comme qualités héréditaires l'orgueil des Rohan, l'esprit des Mortemart, etc. Les dispositions permanentes de la volonté, les vertus et les vices, dès qu'ils acquièrent une certaine profondeur, doivent nécessairement tendre à devenir transmissibles, et l'on a des exemples frappants de familles vouées au crime ou distinguées par une vertu héréditaire. Ce qui est fort digne de remarque, c'est que la ressemblance physique et la ressemblance morale ne vont pas toujours ensemble. Un enfant reproduira le caractère de son père sans les traits, ou les traits sans le caractère, et, dans ce

(1) Pidoux, *Qu'est-ce que le rhumatisme?* Paris, 1861.

(2) *Esquisse des progrès de l'esprit humain*, dixième époque.

dernier cas, il pourra tirer celui-ci d'un de ses ancêtres maternels.

Si la loi de l'hérédité (1) a son côté sévère, surtout lorsqu'il s'agit de la transmission du vice, elle a aussi un côté consolant, puisque le bien n'est pas moins héréditaire que le mal. On peut même dire que le bien étant seul naturel, la loi est nécessairement avantageuse dans ses résultats généraux.

La transmission des caractères, des qualités intellectuelles, des vertus et des vices, ne peut s'effectuer par la génération physique, et nous arrivons encore une fois à conclure que, dans la procréation humaine, les âmes engendrent des âmes, comme les organismes engendrent des organismes.

La doctrine qui reconnaît la génération spirituelle s'appelle le *générationisme*. Si elle n'a pas prévalu jusqu'ici dans la science, la faute en est surtout au mécanicisme et à la fausse physiologie qui en était issue. Celle-ci réduisait à une section matérielle le fait le plus essentiellement vital, la reproduction, et l'on eût craint de violer la nature de l'esprit en lui attribuant quelque chose qui rappelât une opération si grossière. La véri-

(1) Saint Augustin a entrevu la généralité de la loi, non-seulement comme théologien, mais comme philosophe. « On peut dire, et cette opinion n'est pas sans probabilité, que les enfants participent non-seulement aux péchés de nos premiers parents, mais encore aux péchés de ceux de qui ils ont reçu la naissance. » (*Manuel*, chap. XVI. — Voy. aussi *Contre Julien*, liv. VI, chap. XVIII.)

table physiologie, loin d'entraver la conception d'une génération spirituelle, y prépare l'intelligence. La fécondation est essentiellement une communication de forces par multiplication : un nouveau centre de vie se constitue, sans que les centres générateurs en soient altérés; aussi entre l'ovule non fécondé, simple partie du corps maternel, et l'ovule fécondé commençant un nouvel organisme, il y a une distance infinie. La séparation d'une partie matérielle ne représente que l'extérieur d'un acte si admirable. Quant à la multiplication des forces, qui en est le fond, les esprits en ont le principe ; ils l'ont avec une énergie supérieure, et ils peuvent engendrer, sans préjudice de l'unité comme de la simplicité de leur nature.

IV. — Erreurs opposées au générationisme. Le créationisme et la préexistence des âmes.

Indépendamment du matérialisme qui dispense de rechercher l'origine de l'âme, deux solutions contraires au générationisme ont été proposées.

1° D'après une première opinion, qui régna sans contestation au moyen âge et qui paraît encore aujourd'hui la plus répandue, chaque esprit serait créé séparément, par un acte spécial de la volonté divine, pour être uni au corps au moment de la conception physique.

Fondée sur une extension abusive du pouvoir créateur, cette hypothèse prend le nom de *créationisme*.

Elle est sujette à d'invincibles difficultés métaphysiques et morales.

Métaphysiquement, quand il s'agit du cours ordinaire des choses, donner comme loi naturelle une intervention directe et miraculeuse de Dieu n'est point une explication recevable. Nous aurons plus tard à examiner si des situations exceptionnelles du monde ne peuvent pas appeler une intervention également exceptionnelle de Dieu ; mais hors de là, le miracle, et un miracle perpétuel, est évidemment la négation de toute science. Que le concours conservateur de Dieu intervienne dans la procréation comme en toute opération des créatures ; que, proportionné à la grandeur de l'acte, il soit même plus puissant à l'origine qu'à tout autre moment de la vie, nul doute; mais s'il soutient toujours les causes secondes, il ne les supprime pas et ne se confond point avec la création.

Moralement, si chaque âme sort directement des mains de Dieu, elle doit se trouver dans le même état que celle du premier homme : dès lors plus de lien spirituel entre les générations, plus d'hérédité morale ; que dis-je? plus d'espèce humaine, puisque avec la seule génération des corps il ne reste qu'une espèce animale.

Comment, en particulier, dans le créationisme, concevoir la transmission du mal moral? Les âmes sortiraient-elles souillées des mains du Créateur, et d'une souillure exactement en rapport avec les vices des aïeux? Ou serait-ce le corps qui communiquerait aux

âmes une corruption spirituelle, impliquant, comme l'affirme la foi chrétienne, une vraie culpabilité? « Mais premièrement, c'est supposer que le corps sans l'âme est pécheur, et vouloir qu'un être physique, privé de raison, puisse être coupable; ce qui est absurde. En second lieu, c'est aussi supposer que Dieu, qui ne saurait créer les âmes qu'innocentes, les livre au péché quand il les joint aux corps, et qu'ainsi il est auteur de leur culpabilité ; chose encore absurde (1). » Il a fallu les ténèbres du moyen âge pour accréditer parmi les chrétiens une doctrine qui heurte si violemment un des principaux fondements de leur foi, ou qui le rend tout à fait inintelligible.

Enfin, le créationisme, en ôtant de la procréation tout concours des âmes, d'une part rompt l'union sympathique du corps et de l'esprit, d'autre part il réduit à une fonction purement charnelle un acte qu'il n'est pas bon d'avilir, et il altère à leur source toutes les affections de famille.

2° La seconde hypothèse est celle de la *préexistence des âmes*, et elle s'est produite sous deux formes différentes : une préexistence éternelle et une préexistence limitée quant à la durée.

L'opinion qui fait l'esprit de chaque homme éternel, est visiblement entachée de panthéisme. Les attributs divins sont inséparables, et qui possède l'éternité doit

(1) Bordas, *Essais sur la réforme catholique*, p. 186.

posséder aussi la toute-puissance, la raison souveraine, la substance absolue. Outre ce vice fondamental, l'hypothèse d'une série infinie d'existences antérieures qui ne laissent aucune trace dans la mémoire, les moyens d'incarnation qu'il faut imaginer à chaque nouvelle naissance, transportent la pensée du terrain de la science dans les champs illimités de la fiction. Voit-on ces esprits errant de monde en monde et épiant l'occasion de se glisser dans les organismes naissants? Ajoutons que dans ce système on n'a pas plus de solidarité ni d'espèce humaine que dans le créationisme.

Sans faire les âmes éternelles, d'autres philosophes ont enseigné qu'elles ont du moins existé dans une vie antérieure, et ne sont ici-bas unies à des corps qu'en punition de leurs fautes. Platon fut conduit à la préexistence par le besoin d'expliquer les désordres flagrants de notre condition actuelle, et à cet égard l'hypothèse est digne d'attention; elle dénote un profond observateur des maux de l'humanité. Mais d'abord, pour admettre le passage ou la chute des âmes dans notre monde, il faut se livrer aux mêmes chimériques imaginations qu'avec les migrations éternelles (1). Ensuite,

(1) On le voit chez M. J. Reynaud qui a essayé récemment de faire revivre l'hypothèse de Platon. « Dès qu'un ovule est fécondé », dit-il, « une âme s'y précipite et s'en empare; au commandement de celle-ci, l'éther vibre, les molécules environnantes se mettent en mouvement, la respiration éclate, etc. » (*Terre et ciel*, p. 295.) On remarquera aussi que l'auteur retombe dans l'erreur de l'animisme. (Conf. p. 190, 297, etc.)

la solidarité humaine est également méconnue, la famille ébranlée dans son fondement.

D'ailleurs, la préexistence temporelle laisse entière la difficulté métaphysique. Il reste toujours à savoir quelle aura été, dans une vie antérieure, l'origine de chaque âme en particulier, et il faut en revenir alors au générationisme ou au créationisme. Le dernier défenseur de la préexistence l'a compris, et il choisit le créationisme (1); ce qui rend son système doublement erroné.

En face de ces arbitraires conceptions, le générationisme ne semble-t-il pas prendre comme une nouvelle certitude? Du moins il se présente dans un accord parfait avec l'ensemble de la doctrine spiritualiste.

Saint Augustin avait compris la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité d'expliquer, dans les autres hypothèses, la solidarité humaine, base de l'état social et principe du christianisme. Pourquoi donc est-il toujours resté indécis sur la question de l'origine de l'âme? Le générationisme cependant était encore à son époque le sentiment le plus répandu chez les Latins, comme l'atteste un adversaire même, saint Jérôme : « Suivant l'opinion de Tertullien, d'Apollinaris et de la plus grande partie des occidentaux, les âmes passent des pères dans les enfants, de sorte que l'âme soit engendrée par une autre âme, comme le corps est engendré par un corps (2). »

(1) *Terre et ciel*, p. 190.

(2) *Lettres de saint Jérôme*, trad. par Grégoire et Collombet, lettre LXXVIII. Paris, 1838.

Augustin fut retenu par l'énergie même de ses convictions spiritualistes, qu'alarmaient le grossier mécanicisme de l'époque et les tendances matérialistes de Tertullien. Les idées de force et de vie, aujourd'hui mieux connues en métaphysique comme en physiologie, répondent aux scrupules d'Augustin.

CHAPITRE II.

DE LA SOCIABILITÉ OU DES FACULTÉS SOCIALES DE L'HOMME.

I. — L'état social, naturel à l'homme.

Quoiqu'un lien général rassemble toutes les substances créées, faites sur le même modèle par un seul et même auteur, l'union est naturellement plus étroite entre les êtres de même espèce : la ressemblance qui les réunit en groupes distincts au sein du grand tout, révèle le principe intérieur qui, leur étant commun, les fait communiquer par le fond et les dispose à mêler leur existence.

Ce lien plus étroit subsiste pour les espèces privées de raison aussi bien que pour les espèces pensantes ; mais les individus appartenant à celles-ci ont seuls le privilége de comprendre leur union et de pouvoir la resserrer par leur libre arbitre. C'est entre eux que s'établit la vie sociale proprement dite ; elle ne se con-

çoit pas sans la pensée. Les animaux, à qui la pensée manque, peuvent bien se réunir en troupes, travailler en commun, s'assembler pour leurs migrations; même dans l'ordre matériel, ne connaissant pas les échanges et le commerce, ils ne forment pas une vraie société, ils n'en offrent qu'une ébauche grossière (1).

A mesure que, par le développement du cœur et de la raison, l'homme prend conscience de sa nature spirituelle, il acquiert aussi une conscience de plus en plus distincte de son union avec ses semblables; il se voit intérieurement rattaché à eux par l'unité profonde de nature, sorte d'âme commune qui pénètre tous les hommes, les relie et les rend solidaires. Les idées, les sentiments s'étendent avec les relations. Autant Dieu nous donne de frères, autant de fois, pour ainsi dire, il nous donne l'humanité. Un commerce intime et continuel rend commun à tous ce qui est propre à chacun, et propre à chacun ce qui est commun à tous : la plénitude de qualités qui brille dans l'espèce entière et que nul séparément ne rassemble, tous la peuvent acquérir par

(1) « Les abeilles, les fourmis, les castors, fondent bien des ruches, des villages, des communes, comme les oiseaux voyageurs se forment en hordes, connaissent des directeurs, des chefs, des sentinelles et des mesures de sûreté admirables. Mais ces ruches, ces villages, ces communes et ces hordes voyageuses... demeurent sans rapport entre eux, isolés les uns des autres... L'accession à l'unité sociale... est réservée à l'homme et distingue l'espèce humaine de toutes les autres. » (Considérant, *Exposition du système phalanstérien*, p. 36, 3e édit. Paris, 1845.)

de mutuels rapprochements. L'individu sort du cercle étroit de la vie des sens. Il porte, il sent en lui l'âme de l'humanité; il se revêt de la force et de la majesté de l'espèce.

Telle se découvre, dans la constitution même de l'âme humaine, l'origine première de la *société;* tels se montrent son objet et sa fin. On peut la définir : un état naturel d'union entre les êtres de même espèce, dans lequel ils se communiquent mutuellement les avantages que chacun d'eux possède en propre.

La société a pour ainsi dire ses deux pôles : elle résulte à la fois et de l'unité radicale de l'espèce et de la diversité innée des caractères, des penchants, des aptitudes, qui fait que, substantiellement distincts, mais incomplets par eux seuls, les individus ont éternellement besoin les uns des autres. Supprimez l'unité ou ce qui est commun à tous les hommes, ils cessent d'être en communication naturelle, et la société, faute de base, s'écroule. Mais supprimez la diversité ou ce qui est propre à chacun, elle s'anéantit également, puisqu'il ne reste aux individus rien à échanger, rien par conséquent à gagner dans de mutuels rapports. Ce qui crée partout la vie sociale, c'est une riche variété dans l'unité, par une égale satisfaction accordée à tous les éléments de la nature humaine ; en sorte que la société offre l'harmonie de la *personnalité* et de la *solidarité*, de la *propriété* et de la *communauté*, en prenant ces derniers termes dans un sens général. Elle atteint la perfection, quand

la plus grande union se rencontre avec la plus grande liberté. Par la liberté, les qualités individuelles ont leur essor; par l'union, elles concourent au bonheur de tous.

Découlant pour ainsi dire de la nature de l'âme, la société n'est point un état passager ou accidentel de notre race. Elle ne résulte ni des conventions ni de l'éducation; elle est naturelle, divine en quelque sorte : Bossuet, qui l'a profondément senti, lui assigne la même origine sacrée qu'à la religion (1).

1° Le témoignage le plus frappant est le développement si spontané des affections sociales, auquel contribuent même les instincts physiques. On remarque, en tout individu de notre race qui n'est pas monstrueusement dépravé, une sociabilité innée, un besoin de la vie commune, que la privation aiguise et rend plus sensible. Aussi l'isolement absolu est-il regardé comme un épouvantable supplice, et nos lois pénales reculent devant l'idée de l'appliquer dans sa rigueur.

2° L'union naturelle, physique et morale des sexes, tend à former la société la plus simple, la famille; car les époux doivent rester réunis tant par la douceur de la vie commune que par les besoins prolongés des enfants. La société humaine remonte sans interruption à la première famille et s'est étendue avec elle.

3° Dès la première famille aussi a dû se produire une

(1) Voyez, pour les développements, *Le règne social du christianisme*, liv. I.

certaine division du travail, en raison de la diversité innée des aptitudes ainsi que de l'extrême économie résultant de la division même. Celle-ci établie, les travailleurs ne peuvent plus se quitter sans périr. La nécessité matérielle cimente et perpétue la société naissante.

4° Dans aucun temps, dans aucun pays, les hommes n'ont subsisté sans lien social. L'état sauvage, à prendre ce terme à la rigueur pour un état de complet isolement, ne se rencontre et ne s'est jamais rencontré nulle part; ce qu'on flétrit de ce nom représente encore une forme réelle de société, quoique inférieure, dégradée, et qui d'ailleurs n'a point formé l'état primitif de notre race.

La société naturelle embrasse l'homme entier, corps et âme, et elle renferme tous les hommes. A travers les temps et les lieux, elle enchaîne les générations comme les individus par une solidarité puissante, contre laquelle la mort ne peut rien et qui ouvre à la vie sociale une éternelle carrière.

Mais les hommes ne seraient point capables d'une si parfaite union, s'ils n'en puisaient le principe à la source de leur être : la société se fonde, elle se consomme en Dieu. Là s'accomplit le mystère de la solidarité humaine. Là seulement l'idée générale d'humanité subsiste dans sa réalité absolue et son infinie plénitude. Là les âmes s'entendent, se pénètrent; elles jugent de même, elles sentent de même. En se rencontrant dans ce centre suprême, les hommes resserrent leur lien na-

turel ; et la religion, société de l'âme avec Dieu, soutient, achève la société, religion de l'homme avec ses semblables.

« Ainsi, conclurons-nous avec Bossuet, le caractère d'amitié est parfait dans le genre humain... Nul homme n'est étranger à un autre homme... Nous voyons la société humaine appuyée sur ces fondements inébranlables : un même Dieu, un même objet, une même fin, une origine commune, un même sang, un même intérêt, un besoin mutuel, tant pour les affaires que pour la douceur de la vie (1). »

II. — Des conditions et instruments de la vie sociale. Le langage, sa nature et ses effets. Erreur de Bonald.

Manifestement l'état social demande, d'abord des moyens faciles de communication entre les hommes, ensuite une confiance mutuelle, une sympathie et un sentiment général de justice qui leur permettent d'en user pour leur avantage ; en un mot, il repose sur ces fondements : le langage, la foi sociale, la sympathie et le sentiment inné de la justice.

Le premier, l'indispensable instrument de la sociabilité humaine, c'est le langage, l'art intellectuel par excellence. Il est d'un tel prix, il a paru si merveilleux

(1) Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture*, liv. I, art. 1, prop. 3, 4 et 6.

qu'on a voulu le faire descendre du ciel. Sans lui, nous ne saurions pas même que nous sommes en rapport avec d'autres êtres intelligents.

S'il ne s'agissait que de constater l'existence physique de nos semblables, nous n'aurions pas besoin d'autres marques que la conformité de l'organisation et le langage purement instinctif, indépendant de la pensée. Mais il faut des indices particuliers pour reconnaître la vie spirituelle : les rapports du physique et du moral les fournissent naturellement. Il n'est pas possible de se méprendre au caractère qu'imprime à l'organisme l'exercice de l'intelligence. L'attitude, la physionomie, le regard, la démarche, tout s'empreint d'une incomparable noblesse et atteste la présence d'un principe supérieur.

Ces *signes naturels*, écho sensible d'une vie plus parfaite, suffiraient pour nous faire reconnaître nos semblables et éveiller en nous le sentiment de la vie sociale; ils ne suffiraient pas pour le satisfaire. Mais ce que le corps fait spontanément, en vertu de la seule union, l'esprit, en vertu de son empire, peut le faire exécuter au corps; il peut s'emparer des signes naturels, en faire des *signes volontaires*, les répéter, les étendre, y ajouter : de là *le langage proprement dit*, qui établit entre les hommes les rapports les plus intimes, nous fait pénétrer en quelque sorte dans l'âme de nos semblables, nous révèle les nuances les plus délicates de leurs pensées et de leurs sentiments, et complète la

certitude que nous avons de nous trouver en rapport avec des êtres intelligents comme nous.

C'est l'exercice actuel de l'intelligence et sa manifestation sensible par des signes, soit naturels, soit volontaires, qui déterminent à cet égard notre conviction. Toutefois, pour les enfants en bas âge, pour les idiots de naissance, pour les produits monstrueux de la génération, nous ne laissons pas de croire qu'ils ont une âme raisonnable, lors même qu'il n'en paraît aucune marque au dehors. L'analogie supplée alors aux preuves plus directes et plus certaines. Pour ouvrir les rangs de notre espèce, soit aux idiots de naissance, soit aux produits irrégulièrement conformés, on n'a pas besoin, comme le prétend Locke, de changer la définition de l'homme; on suppose qu'ils en réunissent tous les caractères, quoiqu'ils ne les montrent pas tous, et c'est sur cette présomption qu'on leur décerne l'humanité.

Le langage proprement dit, apanage exclusif de notre espèce, peut être défini : la faculté d'exprimer volontairement et d'une manière intelligible pour les autres, ses résolutions, ses pensées et ses sentiments, par des sons, des gestes ou d'autres moyens sensibles, qui portent alors le nom de *signes*. Un système de signes suffisant à tous les besoins de l'intelligence s'appelle *langue*, et quelquefois aussi langage. Les signes vocaux, qui s'adressent à l'ouïe, sont les plus parfaits de tous et d'un usage universel. Les autres, comme les caractères alphabétiques de notre écriture, qui peignent les sons

élémentaires, leur sont généralement subordonnés; ce sont alors des *signes de signes*, selon la judicieuse remarque de saint Augustin (1). Les peuples qui, faute d'avoir fait l'analyse des sons, ne possèdent qu'une *écriture symbolique* ou *idéographique*, et non *phonétique*, ont à cet égard un désavantage marqué.

La pensée n'a de rapport nécessaire avec aucun signe déterminé, la diversité seule des langues humaines le prouve. La vérité, a dit saint Augustin, n'est ni grecque ni latine : la vérité est une, son expression ne l'est pas. Cependant le rapport des idées aux mots ne saurait être purement arbitraire ; il est comme un reflet de l'union de l'âme et du corps, et il doit exister un système d'expression plus parfait, plus naturel que tous les autres. Il formerait la langue idéale dont les idiomes en usage parmi les hommes ne sont que des copies plus ou moins altérées. Pour les choses matérielles, le langage peut et doit imiter la nature ; pour les objets intellectuels, l'analogie, quoique saisie parfois avec bonheur, semble laisser davantage à l'arbitraire. Néanmoins on ne trouvera pas dans une langue un seul mot qui n'ait d'autre raison d'être que la convention de l'employer.

Les langues fournissent un moyen de communication sociale, rapide, sûr, universel. Depuis les bienfaits de la première éducation jusqu'aux plus sublimes conquêtes de la science, elles sont l'instrument et le véhicule de

(1) *De Magistro.*

tous les progrès. Portant dans chaque pays l'empreinte du génie national, elles changent avec les mœurs, les usages, avec les institutions religieuses et politiques. Aussi rien de plus instructif que l'étude comparée des langues et l'histoire des variations d'une même langue aux différentes époques de l'existence d'un peuple.

On observe quelque chose d'analogue pour les différentes sciences ; chacune a sa langue à part, offrant des ressources et un caractère propres : les progrès de la science déterminent le perfectionnement de la langue, et un instrument plus parfait favorise à son tour la réflexion. Enfin on peut dire que chaque grand écrivain et même chaque homme, que chaque âge de la vie humaine, que chaque condition a sa langue particulière; et il y aurait là aussi matière à des observations et des rapprochements d'un réel intérêt.

Cependant le langage n'est pas seulement un moyen de communication sociale. L'usage continuel que nous faisons des mots depuis notre enfance établit entre eux et les idées une association tellement étroite, qu'il ne dépend plus de nous de les bannir entièrement même du travail solitaire de la réflexion ; nous les employons alors comme auxiliaires. Ils deviennent par l'habitude un moyen simple autant que nécessaire de fixer l'attention, d'étendre et de faciliter la mémoire. S'il n'est pas tout à fait exact de dire, avec Condillac, que toute langue soit une méthode analytique, du moins toute langue, ramenant toujours l'expression de la pensée à un seul type,

offre le résultat et le modèle d'une profonde analyse, et par là prête un puissant secours à la faiblesse de notre esprit.

Il ne faudrait pourtant pas exagérer cette dépendance de la pensée et de la parole. La pensée est nécessairement antérieure et supérieure aux signes qu'elle institue, qu'elle transforme, qu'elle change à son gré. Il y a plus : dans la réflexion profonde, l'esprit ne fait directement aucune attention aux mots; il est tout entier aux idées, et les mots ne se produisent dans le centre nerveux que par la loi de l'union sympathique entre l'âme et le corps. Cette observation, que chacun peut vérifier, met dans leur vrai jour les rapports de la pensée et de la parole. Elles restent aussi distinctes entre elles que l'âme l'est du corps, et il n'est ni plus ni moins difficile de les concevoir séparées que ces deux substances elles-mêmes. Dieu, apparemment, pense sans signes, comme il existe sans organisme. Ainsi ne l'entend pas Bonald. Suivant lui, « une pensée sans expression n'est rien (1), une idée sans expression n'est pas une idée (2) ». Non-seulement l'auteur établit entre la pensée et la parole une dépendance nécessaire, il va jusqu'à les identifier : « La parole, dit-il, est l'expression propre, nécessaire de l'idée, ou plutôt elle est l'idée elle-même et toute l'idée... Le mot est plus que le signe des objets ; il est pour l'esprit l'objet

(1) *Législation primitive*, t. I, p. 327. Paris, 1829.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 200.

lui-même (1). » Cet aveu si net de nominalisme dispense de toute réflexion.

III. — La foi sociale. La tradition et l'histoire.

Le langage met les intelligences en contact ; mais toute sa puissance apporterait peu d'utilité aux hommes, s'ils n'y joignaient une disposition à s'en rapporter au témoignage des autres pour profiter de leurs lumières et de leur expérience. Cette disposition est la *foi sociale;* on la nomme encore *foi humaine, foi naturelle*, pour la distinguer de la *foi divine* ou *surnaturelle*, celle-ci supposant des communications extraordinaires de Dieu à l'homme.

Il n'est pas d'homme qui, dans ses démarches et ses entreprises, ne se guide en grande partie sur le témoignage de ses semblables, qui ne s'en rapporte pour ses intérêts les plus chers aux indications de ses proches, de ses amis et souvent même des étrangers ; en un mot, qui ne fasse tous les jours acte de foi en autrui. C'est ce qui établit dans le corps social un perpétuel échange de services et pour ainsi dire une communication mutuelle des facultés. Nous voyons par les yeux de nos semblables; nous vivons dans le passé que leur mémoire conserve : nous entrons en partage de toutes leurs connaissances.

(1) *Recherches philosophiques*, t. I, p. 336 et *passim*. Paris, 1846.

On doit regarder la foi comme une faculté naturelle de l'homme social. Les mécomptes de la vie et l'expérience d'une trop fréquente duplicité l'éclairent sans la détruire. Nous sentons en effet que la *véracité*, qui appelle la foi, est la première institution de la nature; il faut un intérêt pour tromper, pour s'écarter du vrai : il n'en faut point pour lui rendre hommage. De là, dans de justes bornes, la légitimité de la foi. Elle se produit dans l'enfance avec une touchante naïvité. L'enfant n'est point en garde contre le mensonge; la première découverte qu'il en fait le trouble et lui est pénible. Cette confiance dans la véracité des hommes est digne de respect, et on aurait tort de la confondre avec la *crédulité*, qui en est l'abus et tient à la faiblesse de la raison.

Instruite par l'expérience, la foi se proportionne au degré d'*autorité intellectuelle*, en discernant l'ensemble des qualités qui rendent un homme croyable, soit à l'égard des faits qu'il atteste, soit à l'égard des opinions et des doctrines qu'il émet.

La foi est un instrument nécessaire de sociabilité et de progrès. Par elle l'éducation commence, les lumières se répandent, les découvertes se propagent; elle est l'âme du commerce; elle préside aux décisions des tribunaux et y distribue la vie et la mort.

C'est la foi encore qui, par le lien de la *tradition*, base de l'*histoire*, établit la continuité d'existence et une sorte de mémoire dans le genre humain. Les faits importants qui intéressent les individus et les sociétés, ou qui se

passent dans la nature physique, ne périssent pas avec ceux qui en ont été les témoins; transmis par la parole et par l'écriture, la foi les rend présents à toutes les générations; elle fait des vérités, des inventions de tout genre, leur commun patrimoine. Le genre humain vit et se développe par la tradition; il a, comme les individus qui le composent, conscience de son unité et de son identité à travers les âges.

IV. — La sympathie et les affections sociales.

Mettre les cœurs en communication était peut-être plus essentiel encore à la vie sociale que d'y mettre les intelligences : la nature y a pourvu par la *sympathie*.

Nous entendons par là, selon la force étymologique du mot, la disposition à jouir et à souffrir en autrui comme en soi-même. C'est le sentiment social le plus simple, le plus général et la racine commune des autres. Il fait que les membres du genre humain n'ont qu'une même vie et forment pour ainsi dire un seul corps.

La sympathie vient de la communauté de nature; elle en est l'expression sensible, et doit naturellement régner entre les êtres de même espèce. « Le plaisir de l'homme, c'est l'homme », dit excellemment Bossuet (1) : ce mot renferme toute la théorie sociale.

La nature physique n'étant pas moins commune aux

(1) Premier sermon pour la Circoncision.

hommes que la nature spirituelle, la sympathie tient à l'une et à l'autre, et tire de la dernière l'universalité et la perpétuité. Les progrès de la civilisation se mesurent principalement sur ceux de la sympathie naturelle entre les hommes, qui doit rattacher chaque individu, non-seulement à ses proches, à ses contemporains, mais à l'ensemble des générations depuis l'origine la plus reculée jusque dans le plus lointain avenir. Essentiellement fondée sur l'identité de nature qui échappe aux sens, elle n'est point arrêtée par les différences extérieures de traits, de couleur, de pays, et ne respire que l'unité du genre humain ; elle nous fait participer aux épreuves passées de notre race, comme elle nous remue par l'attente de ses destinées futures.

La sympathie, qui donne à la société sa perfection, en explique peut-être la première origine. Ne précède-t-elle pas le langage lui-même, et n'est-elle pas la puissance secrète qui en fait éclore les merveilles? Elle occupe la principale place dans la première éducation, dévolue à la sollicitude maternelle, et il semble que ce soit sous ses auspices que s'éveille l'intelligence. Elle se lie non moins étroitement à la foi sociale et contribue à en assurer et en étendre les effets salutaires.

Se développant dans les différentes sphères de la vie sociale, la sympathie s'y combine avec un juste sentiment de la personnalité, comme on le voit dans l'*émulation*, *l'honneur*, etc. L'une et l'autre sont nécessaires à l'harmonie des rapports sociaux, et de leur concours

naissent en foule des affections variées, qui occupent la place la plus considérable dans l'existence humaine.

V. — Le respect inné de l'homme pour l'homme et le sentiment de la justice.

En dernier lieu, pour assurer l'harmonie des volontés comme celle des esprits et des cœurs, la nature a imprimé en chacun le *respect inné de l'homme* et un sentiment ineffaçable de *justice*.

Nous ne traitons point ici de la justice comme vertu, nous aurons amplement à y revenir; nous la considérons comme une qualité naturelle de l'homme social, qui se développe non moins spontanément que la sympathie, le langage et la foi, et qui ne saurait s'abolir entièrement, sans replonger dans le néant la société et le genre humain.

Dès que l'homme pense, et il n'y a de société qu'avec la pensée, il se reconnaît en rapport avec d'autres êtres pensants, libres, des souverains. L'homme le plus grossier a quelque sentiment de cette dignité de la nature humaine et le témoigne par ses actes. En reconnaissant chez les autres la personnalité, il est impossible qu'il ne leur reconnaisse pas quelques droits; or, le respect des droits forme la justice.

Tous les hommes ne l'embrassent pas dans son étendue par l'intelligence, tous n'y restent pas constamment fidèles par la volonté; mais il n'en est point qui n'en

connaissent au moins les premières notions et ne les appliquent en partie. Personne ne met en doute que l'auteur volontaire d'un dommage ne soit tenu de le réparer. Le spectacle de l'iniquité, les abus de la force brutale transportent d'indignation ; ils soulèvent les masses populaires, et l'on a vu des nations entières s'exposer aux plus grands périls pour obtenir justice de la violence exercée sur un seul individu.

Observez les enfants au milieu de leurs jeux, la justice y préside, elle prononce sur leurs contestations ; ils sont prêts à souffrir et à combattre pour elle.

C'est la justice, plus ou moins comprise, plus ou moins respectée, qui permet aux hommes de jouir en paix des biens de la terre ; qui protége la propriété, le travail, le commerce. C'est l'esprit de justice, non moins que l'affection, qui maintient la concorde des familles. La justice est tellement indispensable que les voleurs et les brigands, en révolte contre les lois, sont encore obligés de lui faire une part dans leurs ligues, et se montrent souvent d'une fidélité étonnante envers cette partie de la justice par laquelle seule ils subsistent sous un certain lien social.

Enfin, la justice enfante elle-même une forme spéciale de société, la société juridique, l'État, institué pour la garantie du droit.

Le langage, la foi, la sympathie et le sentiment de justice, qui se tiennent étroitement, sont les moyens de la sociabilité, les facultés sociales de l'homme ; il les doit

à son union avec ses semblables, comme il doit à l'union de l'esprit avec l'organisme l'imagination poétique ou la puissance industrielle.

CHAPITRE III.

DES PARTIES ET ORGANES DU CORPS SOCIAL.

I. — Système social naturel ; idée générale de ses organes et appareils.

Embrassant tous les hommes et saisissant l'homme entier, la vie sociale est une et multiple comme la nature humaine.

Et d'abord, il existe entre tous les individus de notre race une *société naturelle générale*, que rien ne peut rompre et qui n'a besoin d'aucun signe d'institution. Chaque homme en fait partie par sa naissance et ne cesse jamais d'y appartenir. Quelles que soient la famille, la patrie, la religion, la profession des individus, elle les retient sous sa loi supérieure ; pour en sortir, il faudrait sortir de l'humanité. Que des hommes qui ne se sont jamais vus soient jetés ensemble sur une côte déserte, ils sentiront la sainteté de ce contrat préexistant, et y conformeront leurs premiers rapports.

Dans l'inviolable unité de ce lien général, la société humaine peut et doit varier indéfiniment ses manifestations ; elle prend différentes formes et de nouveaux

aspects suivant les facultés qu'elle met en jeu, suivant les intérêts ou spirituels ou matériels, suivant nos diverses relations ou avec Dieu ou avec la nature extérieure. En outre, les individus ne diffèrent et ne se ressemblent point entre eux au même degré; ils s'opposent harmoniquement par le caractère, les goûts, les aptitudes, par le sexe et par l'âge. De là naissent différents groupes naturels, formant autant de petites sociétés au sein de la grande. Enfin le jeu libre des affections et des intérêts détermine encore des associations plus ou moins permanentes pour tel ou tel objet.

Ainsi les éléments dont la société se compose, les individus ne restent pas inertement juxtaposés, ni simplement unis par un rapport général; ils se mêlent, se combinent pour ainsi dire en des proportions variées. C'est par là que la société forme une sorte de corps organique, ayant ses systèmes, ses centres, ses appareils et ses fonctions. L'usage a partout consacré la locution de *corps social*; la comparaison se présente naturellement à l'esprit, et la science physiologique en fait mieux comprendre la profonde vérité. Là, comme dans les corps vivants, la sympathie, la solidarité des organes, et, par suite, l'unité vitale est d'autant plus grande que les organes sont plus nombreux, plus savamment divisés à la fois et centralisés. Là aussi une vie propre anime les parties, et la vie générale les contient dans un harmonique ensemble.

Mais comparer n'est pas identifier. La société n'est

point un être réel, comme l'animal ou la plante. Là cesse l'analogie. Chaque homme est une personne, une véritable substance ; et, si étroites qu'en soient les obligations, la société laisse au libre arbitre sa place. Organisme d'autant plus merveilleux et plus excellent, que l'accord de ses parties est volontaire et que leur union repose sur l'amour.

II. — Société religieuse ou église. Autres sociétés spirituelles.

Parmi les formes spéciales de société que le besoin, l'affection et l'intérêt font naître, les unes se fondent pour la poursuite d'un bien spirituel, les autres pour atteindre des avantages matériels ; d'autres enfin ont un caractère mixte. En les rangeant dans l'ordre le plus naturel, nous compterons : la *société religieuse* avec les autres *sociétés spirituelles ;* la *famille*, dont l'*école* est un appendice ; la *société économique ;* enfin la *société juridique*. Il n'est aucune association particulière qui ne se rattache à l'une ou à l'autre de ces grandes et essentielles manifestations du génie social de l'homme.

Société religieuse ou église. — L'existence humaine n'offre rien de plus relevé que l'union avec Dieu, et cette haute prérogative de notre nature doit nécessairement rechercher et atteindre son expression sociale. Aussi voit-on partout les hommes s'assembler pour adresser en commun leurs hommages et leurs vœux au souverain arbitre de leurs destinées. L'association pour-

rit, agrandit le sentiment religieux, comme la religion consacre le lien social.

Tous les hommes pourraient s'unir pour un si grand objet, et nous verrons que moralement ils le doivent. On aurait alors la société religieuse dans sa perfection ou l'*église universelle*. Dans notre condition imparfaite, les divisions religieuses du genre humain ont donné naissance aux différentes communions ou *églises particulières*, trop souvent opposées et ennemies.

La société religieuse porte par excellence le nom de *société spirituelle*. Ce n'est pas que ce nom lui convienne exclusivement ; divers objets d'ordre également spirituel peuvent concentrer des efforts communs et amener la formation de sociétés spéciales. Nous les plaçons à la suite de l'église et sous une même division :

1° Les *sociétés de moralisation*, qui se proposent la pratique en commun des vertus et le perfectionnement des mœurs, soit privées, soit publiques. Telles sont les *sociétés de bienfaisance*, ces écoles mutuelles de la charité, aussi utiles à ceux qui donnent qu'à ceux qui reçoivent. Telles sont encore, au moins par destination, les *associations hospitalières*, *ordres religieux*, etc. ; les *sociétés de tempérance*, les *sociétés d'honneur*, destinées à concilier les différends, à prévenir les rixes et le duel.

2° Les sociétés qui ont pour objet la recherche ou l'enseignement en commun de la vérité : *sociétés* ou *académies scientifiques, corporations enseignantes*.

On peut rattacher à la même classe les *sociétés* ou *académies littéraires et artistiques*, quand elles ont pour but, non le lucre ou le plaisir, mais le culte du beau et la culture du goût. En effet, le beau lui-même, en tant qu'il nous ravit au-dessus des choses passagères et imparfaites, ne reste pas étranger au perfectionnement moral de l'homme, et peut quelquefois même devenir l'auxiliaire du sentiment religieux.

III. — Société affective ou famille ; société éducative ou école. Société économique.

Société affective ou famille. — Après les organes de la vie spirituelle se place la *famille*. Elle est d'ordre mixte, car elle embrasse, et le perfectionnement moral des membres qui la composent, et la procréation des enfants avec les soins matériels de l'existence. Toutefois elle constitue par excellence la *société affective :* tel nous paraît être son caractère fondamental. Les liens du sang n'y sont eux-mêmes qu'un engagement plus étroit à l'amour et au mutuel dévouement.

La famille résulte du *mariage* ou de l'union permanente de deux personnes de sexe différent ; elle se complète par la naissance des enfants. Elle renferme alors dans son sein trois groupes ou sociétés élémentaires : la *société conjugale;* la *société des parents et des enfants;* la *société des enfants entre eux*. On y aperçoit des rapports variés, des oppositions harmoniques, une autorité, une

subordination ; et partout les plus purs et les plus tendres sentiments.

La famille est un groupe naturel d'un nombre restreint. La société conjugale se réduit normalement à deux personnes ; ce qui limite étroitement le nombre des enfants. Tout membre de l'humanité appartient par sa naissance à une famille et est appelé par un choix libre à devenir le fondateur d'une famille nouvelle. Ces groupes sympathiques, se reliant de proche en proche, doivent embrasser par une chaîne sympathique le genre humain tout entier.

A la famille naturelle nous rattachons par analogie : les liaisons d'amitié, qui forment pour ainsi dire des familles libres ; le rapport qui s'établit entre le bienfaiteur et l'obligé, et les autres relations de même espèce.

On trouve enfin comme un prolongement et un appendice de la famille dans l'*école*, société éducative. On y distingue les rapports des maîtres et des élèves et les rapports des élèves entre eux.

Société économique. — Elle embrasse la propriété, la production, la distribution et la consommation des richesses et les rapports professionnels des travailleurs. Elle est naturelle, nécessaire et obligatoire pour tous les hommes. Ils ont reçu la terre pour patrimoine, ils doivent s'entendre pour l'occuper et la cultiver.

On a déjà remarqué que la diversité des aptitudes amène la division du travail, et que rien ne rend les travailleurs plus solidaires. Ceux qui exercent la même

profession sont appelés à des relations plus étroites ; c'est là ce qui donne un fondement naturel à la *corporation;* les *compagnonnages* et les *sociétés de secours mutuels* en sont des formes ou des dépendances particulières. On doit distinguer de la corporation proprement dite les *associations* et *compagnies industrielles, commerciales, agricoles; sociétés d'assurance, de consommation,* etc.

En vertu de la solidarité que crée la division des travaux, tout homme qui vit en travaillant, c'est-à-dire dans les conditions de l'humanité, est virtuellement le coopérateur et l'associé de tous les autres travailleurs, tant de l'ordre matériel que de l'ordre spirituel. Aussi la rétribution est semblable, sinon égale pour tous, et consiste toujours dans une portion de la richesse matérielle.

IV. — Société juridique. L'État, société juridique positive. Des nations et de l'État cosmopolitique.

Société juridique. — Comme êtres moraux, les hommes ne peuvent être indifférents à la justice ; chacun est tenu de la défendre, de réprimer l'injustice, et en vertu de la solidarité tous doivent se réunir pour la mutuelle protection de leurs droits. Ainsi se forme naturellement la *société juridique,* société générale par essence et dont nul individu ne peut jamais se séparer entièrement. Elle se distingue de l'église, de la famille, de la société économique, et toutefois elle les embrasse d'une certaine

manière ; elle est comme la garantie et la sanction de toutes les autres sociétés. Tel est son objet propre et direct.

La société juridique n'implique pas nécessairement l'existence d'une autorité et d'une force publique organisée. Si les hommes étaient plus parfaits, les délits très-rares et sans gravité, l'entente et la sympathie très-étroites, on conçoit qu'une pareille organisation n'aurait point de raison d'être ; la force morale de l'opinion et au besoin un concert spontané suffiraient à faire respecter le droit. L'organisation actuelle traite les hommes en suspects, elle attend le mal comme devant infailliblement se produire, et l'événement ne la justifie que trop ; elle constitue une juridiction centralisée, en retirant à chaque particulier, sauf le cas de nécessité, le droit de se faire justice soi-même. Cette institution forme la *société juridique positive*, la *société politique* ou *État*, dont les membres s'appellent *citoyens*. Selon l'idée la plus générale qu'on s'en puisse former, c'est l'organisation régulière et permanente de la force au service de la justice. Il y faut soigneusement distinguer le fond et la forme : le fond, c'est la *société juridique naturelle*, ou le concert obligatoire de tous les hommes pour le triomphe de la justice ; la forme, c'est l'emploi régulier de la force, et cet emploi dépend de l'imperfection et des vices de l'humanité et doit y être proportionnel.

L'ensemble des pouvoirs par lesquels subsiste la société politique compose le *gouvernement*. L'État se sub-

divise en *provinces* et *communes*, et il renferme différentes *corporations publiques :* la magistrature, l'administration, l'armée. Suivant que le pouvoir souverain réside dans un seul ou dans plusieurs, ou dans la totalité des membres du corps social, la forme du gouvernement est *monarchique*, *aristocratique* ou *démocratique*. Cette dernière seule mérite le nom de *république*, les autres ne fondant point parfaitement ensemble les intérêts et les droits.

Tout homme naît membre de la société juridique naturelle, et c'est à ce titre que, dans les États mêmes dont il n'est pas citoyen, il reçoit protection pour sa personne et ses biens. En droit, il ne devrait exister qu'un seul *État cosmopolitique;* en fait, l'humanité aujourd'hui marche à pas rapides vers cette grande unité. L'immense étendue de l'empire romain, à une époque de civilisation très-inférieure, justifie l'espoir d'y atteindre.

Cependant, jusque sous l'État cosmopolitique, il subsistera quelque chose de l'union plus étroite qui s'est établie, dans la succession des événements et des âges, entre ces fractions de notre espèce qu'on appelle des *nations*. Une nation est une grande famille historique ; elle est essentiellement constituée par la continuité et l'hérédité d'une vie solidaire, résultant d'une communauté de sentiments, d'intérêts, de souvenirs, de périls et de gloire. L'unité de langue, de race, de religion, fortifie le lien national, qui subsiste quelquefois sans elle, quoique moins parfait. Chaque nation a son âme,

son génie, qui rend plus naturellement, plus facilement associables ceux qui sont nés dans son sein. Pourvu qu'elle perde le caractère exclusif qu'elle eût dans l'antiquité, la nationalité peut devenir, comme la famille, un moyen d'union et d'harmonie entre les hommes.

L'ordre voudrait que toute *nation naturelle* constituât une *nation politique*, un État. Le réveil des nationalités, dont nous sommes aujourd'hui témoins, tend à ce but (1).

De l'existence historique des nations résulte pour chaque homme une relation plus particulière avec une portion déterminée de l'espèce, dont il porte l'empreinte plus marquée par sa naissance. A ce titre, elle devient pour lui la *patrie*, terme que l'analogie a emprunté aux rapports de famille. Dans la nationalité vraie, c'est encore l'intérêt de la sociabilité qu'il faut considérer, et dans la patrie un membre du genre humain.

Telle est, dans ses traits principaux, l'économie de l'immense organisme moral que forme l'humanité. Elle respire en quelque sorte l'air du ciel par l'église et les autres associations spirituelles, sent la vie circuler dans son sein par les affections et la famille, se nourrit et s'entretient par la société économique, se protége et se défend par l'État. Ce grand corps jouit de la santé et de la félicité, quand chacun de ses organes, plein de vi-

(1) Voyez le remarquable ouvrage du général Mieroslawski : *De la nationalité polonaise dans l'équilibre européen*. Paris, 1856.

gueur en lui-même, se développe dans ses rapports réguliers avec tous les autres.

V. — De l'existence d'espèces intelligentes autres que le genre humain. Idée d'une société universelle des esprits.

L'homme, par la pensée, tend de toutes parts vers l'infini; nulle durée, nul espace limité ne peut suffire à ses affections et à ses espérances. Après avoir embrassé dans sa sympathie la terre entière et l'humanité de tous les âges, il s'élance dans l'immensité sans bornes, et se reconnaît le citoyen du monde. S'il est quelque part d'autres espèces intelligentes que la sienne, il ne saurait les regarder comme étrangères, car il sent que la pensée forme un lien social universel. Sans avoir avec elles un rapport aussi intime qu'avec les membres de l'humanité, il ne se considérerait pas moins comme lié naturellement à ces autres citoyens du monde, et il s'élèverait à l'idée de la *société universelle des esprits*. Il ne concevrait plus la terre et ses habitants que comme une nation particulière au sein de cette société vraiment cosmopolitique dans toute l'acception du mot.

En fait, existe-t-il d'autres espèces intelligentes que la nôtre? Pouvons-nous le savoir avec certitude? Et aurions-nous des rapports naturels avec les membres de cette société universelle comme la pensée?

Il paraît contre toute analogie que la nature, si variée, si prodigue dans l'ordre physique, ait borné le règne

spirituel à une seule espèce. Il y a d'autres planètes, d'autres systèmes solaires, d'autres firmaments : pourquoi n'y aurait-il pas d'autres êtres intelligents, et même d'autres esprits unis à des corps ? L'immense intervalle qui nous sépare de Dieu, laisse place pour la hiérarchie la plus variée de substances pensantes, soit pures, soit incorporées comme l'humanité.

Toutes les nations ont cru à l'existence de bons et de mauvais génies en rapport avec l'homme. Ils ont leur place, non-seulement dans l'enseignement religieux, mais dans la philosophie de Platon et des alexandrins. Malgré son cortége de fables, cette croyance a un caractère frappant d'universalité ; il semble qu'elle entre naturellement dans l'esprit humain.

Enfin la conscience elle-même, profondément interrogée, ne vient-elle pas confirmer l'autorité de l'analogie et des traditions ? Ne suggère-t-elle pas l'idée de certaines communications, de certaines inspirations secrètes, soit pour le bien, soit pour le mal, qui ne seraient pas sans influence sur la destinée morale de l'homme ? Certes, la philosophie ne peut tenir aucun compte de faits superstitieux que la crédulité invente et propage, tels, par exemple, que les prétendues évocations d'esprits, dont notre époque vieillissante semble se faire un amusement : les insignes pauvretés que débitent tous ces habitants d'un autre monde, ne permettent pas d'y voir autre chose que le produit d'imaginations faibles et égarées. Mais sans tomber dans les hallucinations et les

chimères, il faut avouer que la vie de l'âme a d'étranges abîmes; et quoique le charme décevant du monde sensible nous retienne à la surface, de rapides éclairs viennent parfois nous en découvrir les effrayantes profondeurs. Nous nous éveillerons sans doute comme dans un monde nouveau, quand se déchirera le voile de notre mortalité.

Ces raisons ont leur poids. Elles rendent tout à fait probable l'existence de substances spirituelles autres que l'homme; mais elles ne vont pas au delà, elles n'atteignent pas jusqu'à la certitude. Il y aurait danger à franchir cette limite. Surtout une saine philosophie se gardera de traiter *ex professo*, comme l'ont tenté quelques auteurs, de la nature de ces espèces intelligentes, de leur nombre, de leurs fonctions. Si quelque lumière de ces choses doit arriver à un œil mortel, c'est à la croyance religieuse qu'il appartient de la fournir.

Il nous est donné de pressentir la société universelle des esprits, rien de plus. Nous ne pouvons donc former avec elle qu'une union de désir. Tout hypothétique que reste ce rapport, il atteste encore la grandeur de l'esprit humain.

CHAPITRE IV.

DE L'ACTION SOCIALE. NOUVEAUX DÉSORDRES DE LA CONDITION HUMAINE.

I. — Double rôle de l'individu dans la société. De la nature de l'action sociale, de sa corruption et de ses excès.

Dans l'échange de la vie sociale, les hommes agissent sans cesse les uns sur les autres; tour à tour ils reçoivent et ils donnent. Aussi le rapport de chaque individu à l'ensemble des autres n'est ni simple ni invariable; c'est un rapport complexe, qui change fréquemment; l'individu s'y montre tour à tour passif et actif. Voilà ce que n'ont pas compris ceux qui opposent l'individu et la société, comme les deux termes d'un rapport constant et toujours le même; sous le nom de *société*, ils se représentent je ne sais quelle mystérieuse puissance, placée hors de l'individu pour le dominer, pour l'écraser. Cette fausse conception s'évanouit devant l'idée de la société naturelle. Celle-ci n'admet pas, à côté de membres exerçant toute l'influence sociale, des membres qui ne feraient que la subir; en d'autres termes, elle n'admet pas des membres purement et constamment actifs, d'un côté, et, de l'autre, des membres purement et constamment passifs. L'ensemble des individus forman' la société, chaque individu se distin-

guera des autres, comme la partie se distingue du tout : or, si le tout est plus grand que la partie, cela ne fait pas qu'il soit d'une autre nature. On voit parfois un seul homme agir avec force sur le reste de la société, et la modifier plus profondément qu'il n'est modifié par elle. Ne nous perdons point dans les subtilités scolastiques : l'élément général ne pouvant se produire à part de l'élément individuel, il n'y a jamais à observer dans l'état social que des rapports d'individus à individus, entre lesquels s'établit un échange perpétuel de rôles et d'influences.

Ces influences diverses, l'action de tous sur chacun, celle de chacun sur tous, se réduisent à l'excitation, mais une excitation d'un ordre à part. Elle diffère de celle que l'intelligence reçoit du monde physique, en ce qu'elle s'exerce d'esprit à esprit : aussi est-il plus facile d'en comprendre et d'en expliquer les effets particuliers; mais elle laisse également apercevoir le désordre et le mal de notre condition actuelle. Que dit en effet la raison? Que chaque individu devrait trouver un aide et non un obstacle dans la vie sociale; que dès l'origine il devrait être armé d'une force suffisante pour se préserver de toute action mauvaise et corruptrice; comme aussi, qu'une grande réunion d'hommes ne devrait jamais dépendre de l'audace, de l'ambition et du caprice de quelques individus. Or, que nous montre au contraire l'expérience? Une dépendance au sein de la société, cause trop fréquente de dépravation, un véritable

esclavage, dans lequel on ne saurait reconnaître l'état normal d'une créature intelligente et libre.

Plus on examine l'influence de la société et des institutions sur l'homme, plus elle paraît formidable. Bon gré mal gré, chaque individu est solidaire de tout ce qui l'a précédé et de tout ce qui l'entoure. C'est une action continuelle, qui nous presse, qui nous enlace de toutes parts, et qui n'est pas toujours favorable au perfectionnement de nos facultés. Elle commence par la génération, se poursuit par la transmission du langage, par l'éducation proprement dite, par l'impression puissante de la religion, des mœurs, des coutumes et des institutions politiques.

II. — De la puissance traditionnelle du milieu social. Influence de la famille et de la race.

Dans tous les ordres de la vie sociale, famille, église, société économique ou juridique, le passé laisse d'ineffaçables traces, et il se forme une puissance de *tradition* qui relie les générations entre elles et quelquefois les opprime. Cependant la tradition n'agit point comme une force tout à fait distincte; ce sont toujours les contemporains qui en sont pour ainsi dire les réceptacles et les organes, et ils y mêlent inévitablement leur propre personnalité. En général, l'influence du milieu social se compose de deux éléments toujours unis, quoique se combinant en des proportions très-variables : la

tradition proprement dite ou le legs du passé, et le génie particulier de chaque siècle, sorte de résultante des énergies individuelles contemporaines. Quel que soit l'élément qui prédomine, le milieu social n'en pèse pas moins sur chaque individu pendant le cours entier de son existence.

Remontons jusqu'au moment de la procréation. C'est là que la chaîne de la solidarité a saisi chacun de nous avec le don même de la vie. La génération nous greffe sur l'arbre commun. Avec les caractères distinctifs d'une famille, d'une race, d'une nation, elle nous transmet l'héritage visible du passé en mal comme en bien. La vie de nos ancêtres, continuée sous une forme originale, fait notre vie ; leurs qualités, leurs aptitudes sont le premier patrimoine qu'ils nous laissent; leurs mérites mêmes ou leurs vices revivent dans les tendances originelles de nos volontés.

Les parents transmettent ce qu'ils ont reçu, mais modifié par leur génie individuel. S'ils l'ont très-énergique, une forte empreinte en restera sur leurs descendants ; ils auront formé une famille et presque une race nouvelle. L'effet dépend aussi de la nature des diverses qualités ; les unes paraissent plus transmissibles que les autres. Ne doit-on pas juger que les premiers auteurs de la race humaine ont exercé et exercent encore l'influence la plus profonde sur l'ensemble des générations?

Les parents transmettent aussi l'influence de la nation

et de la *race* à laquelle ils appartiennent. La différence des races, quoi que prétendent quelques naturalistes, n'empêche pas l'unité de l'espèce et la fraternité des hommes, puisque tout parle en faveur de leur descendance d'un père commun et que les unions entre toutes les races sont indéfiniment fécondes; mais cette différence influe d'une manière décisive sur le sort des individus, des familles et des peuples; car toutes les races n'ont pas le même avancement en civilisation, ni peut-être la même aptitude civilisatrice. Il faut encore dans chaque race tenir compte des variétés.

La génération, concentrant la famille, la nationalité et la race, c'est l'hérédité au moral et au physique; c'est la solidarité sous la forme la plus prononcée et la plus mystérieuse.

III. — Transmission du langage. Éducation.

Recevant tout à sa naissance, l'enfant, dans sa faiblesse originelle, continue à avoir besoin de tout. Le premier don que sa misère intellectuelle réclame, c'est une langue toute formée. La transmission de ce précieux instrument lui ouvre l'entrée de la vie sociale, en même temps qu'elle stimule et développe sa débile raison. C'est une nouvelle et puissante influence, qui se lie aux précédentes, car chaque langue a son génie, ses qualités et ses défauts, en rapport avec le caractère des peuples qui la parlent.

La transmission d'une langue est la première éducation et le moyen de toute autre. Comment s'opère-t-elle? Lorsque les organes de l'enfant commencent à s'affermir, lorsque sa naissante intelligence se révèle dans ses mouvements, ses mutineries et ses sourires, on est porté naturellement à lui parler; on s'efforce de provoquer son attention, son désir inné de savoir. En cas d'idiotisme complet, on n'essaye pas, ou l'on renonce bientôt. Il faut en effet que tout d'abord l'enfant comprenne de lui-même qu'on lui parle ; la nature seule lui fait franchir ce premier pas : rien ne pourrait la remplacer. C'est bien l'intelligence éveillée de l'enfant qui va au-devant de l'instruction, qui la sollicite en quelque sorte. Maintenant, que lui vient-il directement du dehors? des idées, des vérités? Non, pas même des mots. Il lui vient des sons, et rien de plus. Dans le mot, il y a le son et le sens; or, qui pourrait prétendre que l'air transmet le sens, comme il transmet le son? Il faut donc que l'enfant trouve le sens en lui-même et qu'il le joigne au son : voilà ce qu'il doit répéter pour chaque mot, depuis le premier jusqu'au dernier. C'est encore en lui-même qu'il doit trouver le sens des gestes indicateurs et de tous les signes qu'on lui fait. Rien de plus intéressant que ce progrès. C'est un prodigieux travail. L'enfant institue lui-même sa langue, sous la direction de ceux qui l'instruisent. On lui transmet l'analyse des sons, les éléments tout faits du discours; on l'aide, on le stimule par l'exemple à penser; mais, de son côté, il

ne reste pas oisif, et la langue aussi est une conquête due à ses propres efforts.

La sympathie joue ici un rôle important. L'affection dont on entoure l'enfant suscite ses facultés sociales, soutient son intérêt, active son intelligence ; l'amour maternel est le premier et le plus puissant des instituteurs. C'est aussi une condition favorable que la fréquentation mutuelle des enfants, elle les place dans leur vrai milieu social. Ceux qui instruisent des sourds-muets, des aveugles de naissance, des idiots non incurables, doivent s'efforcer avant tout de créer autour de ces pauvres enfants une atmosphère de bienveillance et d'émulation. Alors on verra leurs facultés intellectuelles prendre l'essor, et triompher de l'imperfection des organes.

Ces observations confirment le principe déjà établi de l'activité essentielle et originelle de l'esprit. Le premier enseignement social, la transmission de l'art de la parole n'est point la cause génératrice de l'intelligence. Nécessairement l'esprit pense de lui-même et avant tout enseignement, puisque, s'il n'est reçu par une pensée vivante et attentive, l'enseignement se réduit à une vibration de l'air. Sans doute, c'est une puissante excitation, et l'on est effrayé du vide que laisserait son absence, tant la raison naissante a de faiblesse et de langueur ! Mais cela ne change point la nature de l'excitation.

Bonald s'est trompé sur ce point, comme il s'est

trompé sur les rapports de la parole et de la pensée. Il attribue au langage une véritable action créatrice et tombe dans je ne sais quel panthéisme social. « Il faut, dit-il, à l'esprit quelque expression pour lui donner la conscience de ses pensées (1)... Avant le langage, l'entendement est le livre fermé des sept sceaux (2)... L'esprit, avant d'avoir entendu la parole, est vide et nu. Il n'existe ni pour lui-même ni pour les autres (3)... Les hommes reçoivent les uns des autres l'existence physique par la génération, l'existence morale par la parole (4)... La pensée est le germe qui attend que la parole vienne le féconder et lui donner l'existence : génération des esprits en tout semblable à celle des corps (5). » Qu'est-ce qu'une âme à l'état de germe, et de germe non fécondé ? Quelle est cette inconcevable fécondation opérée par un agent matériel ? Aussi pour l'auteur, comme pour Locke ou Condillac, « l'âme de l'enfant est une *table rase* prête à recevoir les traits qu'on y voudra graver (6). » Singulière doctrine que celle de Bonald ! Destinée surtout à combattre les sen-

(1) *Recherches philosophiques*, t. I, p. 137.

(2) *Ibid.*, p. 140.

(3) *Ibid.*, p. 144.

(4) *Législation primitive*, t. II, p. 33.

(5) *Recherches philosophiques*, t. I, p. 303. Nous n'ignorons pas que l'on peut trouver dans les écrits de Bonald des propositions toutes différentes et même opposées. Cela prouve seulement qu'à des erreurs évidentes il a su joindre des contradictions palpables.

(6) *Ibid.*, p. 201.

sualistes du dernier siècle, elle ne fait que ramener le sensualisme par une autre voie. Lui-même il a trahi le secret de sa doctrine, en disant qu'elle est formée d'une sorte d'éclectisme entre Malebranche et Condillac (1).

A la transmission du langage se mêle déjà l'*éducation* proprement dite, qui forme les habitudes morales, et l'*instruction*, qui cultive l'intelligence. Tour à tour bienfaisante et oppressive, cette influence façonne les goûts, les inclinations, les opinions. Redoutable mystère de solidarité ! Les plus pures vérités ou les plus détestables maximes vont s'infiltrer dans cette jeune âme, selon les temps, les lieux, les familles. C'est une action dont la vie entière se ressent. La sollicitude du père de famille, comme celle du législateur, n'a pas d'objet plus important à surveiller.

Cependant, quelque puissante qu'elle soit, l'éducation, à parler en rigueur, ne crée rien ; bonne ou mauvaise, elle n'est que cause excitatrice de développement. Comme saint Augustin le remarque avec sa profondeur ordinaire, l'homme ne donne point la vérité à l'homme ; il ne fait qu'avertir son semblable de rentrer en lui-même et de se tourner vers Dieu, le seul véritable maître des intelligences (2). C'est là ce qui fournit le

(1) *Législation primitive*, *Discours préliminaire*. — Voyez la réfutation de ce système dans l'excellent ouvrage de M. Sénac : *Le christianisme considéré dans ses rapports avec la civilisation moderne*. — Voyez aussi *Sur la philosophie de M. de Bonald*, par Bordas-Demoulin, dans les *Essais sur la réforme catholique*.

(2) S. August., *Lib. de magist.*, et *passim*.

perpétuel contrôle de l'éducation et le moyen d'en redresser les erreurs; autrement il n'y aurait aucune borne à la dépravation des esprits, et l'arbitraire absolu régnerait dans l'enseignement des notions morales. Les éléments primitifs de l'intelligence, les idées préexistent à tout et peuvent tout corriger. Il faut appliquer aux vérités de tout ordre ce que Bonald, par un heureux démenti à son propre système, a dit du premier enseignement de l'existence de Dieu :

« L'athée prétend que c'est un législateur qui, pour asservir les peuples, a été prendre dans le ciel et hors de l'homme une force qu'il ne trouvait pas dans l'homme et sur la terre, et a persuadé aux peuples l'existence de cet être qu'ils ont appelé, chacun dans leur langue, d'un mot correspondant à celui de *Dieu;* invention dont le souvenir transmis d'âge en âge a produit notre théisme. Ce législateur apprit donc aux hommes *qu'il existe un Dieu,* et, obligé de leur expliquer la signification de ces mots, il développa dans ses divers rapports ou conséquences l'idée qu'il voulait leur en donner, et il leur dit, dans la langue qu'ils entendaient, que cet être qui s'appelait *Dieu est un être bon et puissant plus que l'homme, qui avait fait tout ce qu'ils voyaient; qu'il fallait l'aimer puisqu'il était bon, et qu'il avait fait l'homme pour lui et l'univers pour l'homme; qu'il fallait le craindre parce qu'il était puissant, et qu'il pouvait détruire l'homme et l'univers; qu'il récompensait les hommes bons et punissait les hommes méchants*, etc.;

car c'est là le fond des croyances religieuses de tous les peuples.

« Mais il eût été entièrement égal de tenir aux hommes le discours qu'on vient de lire, ou de leur débiter, comme des bouffons de comédie, des mots forgés à plaisir, si les auditeurs n'eussent eu dans l'esprit, antérieurement aux paroles de l'orateur, les idées d'*être*, de *bonté*, de *puissance*, de *comparaison*, de *relation*, de *temps*, d'*action universelle*, de *devoir*, d'*amour* et de *crainte*, de *bien* et de *mal*, d'*action sociale*, de *châtiment* et de *récompense*, qui composent le discours qu'il leur tenait; idées qu'ils attachaient dans le même ordre à chacun de ces mots à mesure qu'ils étaient prononcés (1). »

On a vu appliquer des systèmes d'éducation bien différents. Ils dépendent de l'idée qu'on se fait de la nature ou de la condition de l'homme. Comme elle n'est ni tout à fait bonne, ni tout à fait perverse, il faut à la fois développer et réprimer. C'est là le secret comme la difficulté de l'art de l'éducation.

IV. — Influence de la religion, des mœurs et des institutions sociales.

L'enseignement de la religion et la pratique du culte forment une partie essentielle de l'éducation, et ils lui survivent; ou, si l'on veut, c'est une éducation spéciale

(1) *Législation primitive*, t. II, p. 171.

qui ne finit qu'avec l'existence. La religion s'empare de l'homme tout entier par ses dogmes et ses institutions, par ses espérances, ses menaces, ses consolations, ses terreurs; elle remplit la vie présente, et revendique l'avenir le plus reculé. La moralité générale des individus comme la civilisation des peuples dépend surtout de leur religion. N'est-ce pas en substituant l'adoration en esprit et en vérité au culte matériel du juif et du païen que le christianisme a fait une humanité, et, par suite, une société nouvelle? Or cet empire si absolu est encore imposé, au moins dans le commencement, par le milieu social où l'on vit; on reçoit d'abord sa religion passivement, comme on reçoit sa langue. Et quelle différence pour l'individu d'apprendre à répéter dès l'enfance les saintes maximes de l'Évangile, ou d'être dressé au fétichisme et aux sacrifices humains!

Vient ensuite l'influence des *mœurs*, des *opinions régnantes*, des *systèmes philosophiques*, des *préjugés*, de l'*esprit de parti*, de l'*exemple*, de la *coutume*, de l'*autorité* sous toutes ses formes. C'est encore une sorte d'éducation générale, et qui agit d'autant plus sûrement qu'on est moins en garde contre elle. Elle nous arrive par mille voies. Il est étonnant combien nous dépendons d'autrui. Tel s'élève contre l'autorité, qui ne fait en cela que céder à l'entraînement général et à l'autorité de l'exemple. Notre faiblesse ne brise jamais le joug, elle ne fait qu'en changer.

Nous rattacherons au même genre d'influence la

contagion, l'*entraînement* si remarquable de l'*imitation* chez les hommes assemblés. Elle se produit pour le bien comme pour le mal; elle se propage quelquefois avec une inconcevable rapidité, et peut faire agir les individus dans un sens contraire à leurs habitudes et à leurs passions dominantes.

Nous devons compter enfin l'influence des *institutions sociales et politiques*. Elle fut souveraine dans l'antiquité. C'est en Judée, à Sparte, à Rome, qu'il faut en étudier les tout-puissants effets. L'État ne laissait à l'individu rien de libre, rien de propre. Moins forte, moins étendue dans la civilisation sortie du christianisme, l'action des lois et du gouvernement entre encore pour une large part dans la formation de l'esprit d'un peuple; salutaire ou funeste, l'individu ne saurait entièrement s'y soustraire. C'est ce qui donne une véritable valeur morale aux progrès politiques.

V. — Réaction de l'individu sur le milieu social. Influence des grands hommes et des nations dirigeantes.

Rousseau représente vivement l'action si souvent oppressive du milieu social : « Semblable, dit-il, à la statue de Glaucus, que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine, altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes,... a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point

d'être presque méconnaissable. » Que cette énergique peinture convienne, du moins en partie, au citoyen antique, comprimé, dénaturé par les institutions : l'homme libre de la société moderne refusera de s'y reconnaître. Même dans l'antiquité, la nature n'était pas tellement étouffée, qu'elle ne finît souvent par rompre les liens factices dont l'étreignait la prudence du législateur. La société la plus oppressive fournit encore à l'intelligence quelques conditions précieuses de développement, qui préparent l'essor de l'individualité.

Celle-ci triomphe de tous les obstacles. Chaque âme tient de la nature un caractère original qui la distingue et que rien ne peut effacer. L'atmosphère sociale a beau peser continuellement sur nous, nous avons une force propre capable de faire équilibre à son immense pression.

Déjà, chez l'enfant, l'activité individuelle intervient dans l'acquisition de la langue et de la première instruction ; mais c'est dans la jeunesse qu'il faut assister à la manifestation de l'indépendance personnelle. Avec quelle force, et souvent quelle violence elle éclate ! Elle va jusqu'à la haine de toute autorité. La même exaltation signale l'émancipation des peuples.

La personnalité se dégageant, l'individu change de rôle ; il a conquis sa place, il se fait centre d'action. C'est lui, à son tour, qui va modifier la langue et les idées, les mœurs et l'esprit général, peut-être les gouvernements et les religions.

Nul homme sans doute ne traverse la vie sociale sans y laisser quelque trace de son passage; mais c'est principalement dans les grands hommes qu'il faut observer l'influence de l'individu sur la société. Les grands hommes agissent sur l'âme commune de l'humanité; ce sont les hommes généraux. Le développement d'un côté purement particulier de la nature humaine fait les individus bizarres plutôt que grands, et leur action est toujours restreinte. Au contraire, quiconque développe puissamment en soi les forces générales de l'espèce, y laisse une empreinte que les générations se transmettent.

Dans les grands hommes, l'humanité arrive à la conscience d'elle-même et, après s'être concentrée, émet comme une nouvelle vertu créatrice. Plus haute est la mission d'une époque, plus elle a besoin de ces élus de la Providence, en qui le genre est fécond. Aussi, « à toutes les époques de rénovation universelle, il s'élève un ou plusieurs hommes en qui se recueillent les forces de l'esprit humain... Ils ne sont pas seulement des hommes de génie, ils sont le génie même de l'homme (1). »

La grandeur des nations a les mêmes fondements. Les grandes nations sont aussi les nations générales, initiatrices et martyres des idées, qui combattent, souffrent et triomphent pour le genre humain. Elles ne sont pas moins nécessaires au progrès social que les grands hommes, et aucune époque n'a manqué de ces nations

(1) Bordas, *Œuvres posthumes*, t. I, p. 23 et 22.

dirigeantes. A elles appartient le sceptre des civilisations, et un droit d'aînesse respectable à tous les autres peuples, puisque tous peuvent le disputer par une émulation généreuse.

Cependant l'influence de l'individu peut avoir également ses périls et ses excès. Dans l'orgueil de sa supériorité, l'homme veut régner jusque sur la pensée de ses semblables; non content de s'en faire obéir, de s'en faire craindre, il s'en fait adorer. Orgueil titanesque, honte à la fois et règne éclatant des plus puissantes individualités.

Rien donc ne serait plus faux que de nier la spontanéité naturelle, en exagérant l'influence sociale. Les institutions les plus fortes, les plus destructives de l'individualité, celles d'un Lycurgue par exemple, sont encore à l'origine le fruit du génie individuel. Il trompe tous les calculs, il se joue des circonstances les plus contraires : un grand homme surgira tout à coup, brillant météore, du sein de la barbarie. Héritière du passé, chaque génération s'assimile la civilisation antérieure et ne la restitue, en se retirant de la scène, que marquée au coin de son génie. Ainsi se déroule l'histoire dans sa réalité vivante et toujours rajeunie.

VI. — Des erreurs générales sur la société.

Les faux systèmes sur les idées, d'où procèdent toutes les aberrations de l'esprit humain, s'appliquent à la

société comme au reste, et ils devaient nécessairement conduire à la mutiler. Pour mieux comprendre cette application des grandes erreurs métaphysiques, il convient de se reporter à la notion de l'espèce, première base de toute théorie sociale :

1° On a vu le sensualisme, en niant toute réalité soit des idées générales dans l'esprit soit des universaux dans la nature, aboutir au nominalisme. Transportez cette conception à l'espèce humaine en particulier, vous anéantissez tout élément commun, par conséquent tout lien social entre les hommes. Pour le sensualiste, il n'existe que différences, particularité, séparation ; les individus sont naturellement isolés, étrangers les uns aux autres, semblables aux atomes d'Épicure dans leur chute perpendiculaire au sein du vide éternel, où le hasard seul les fait se rejoindre. L'état naturel de l'homme n'est plus l'état social, mais un prétendu *état de nature*, état d'isolement complet, inconnu même des peuplades sauvages dont l'histoire fait mention : la société a pour origine le hasard, et pour unique sanction la force.

Cette erreur détruit radicalement la société ; elle correspond à la négation radicale de la spiritualité, au matérialisme. C'est un véritable *nominalisme social*. On pourrait aussi l'appeler un *atomisme social*, par analogie avec le système de Démocrite et d'Épicure sur la formation du monde. Il conduit à un ensemble d'erreurs morales, politiques, économiques, que nous développerons en leur lieu.

Le matérialiste Hobbes est le philosophe qui a le plus logiquement établi le nominalisme social.

2° Par opposition directe à cette erreur, le zénonisme ou malebranchisme, en niant les idées humaines et la raison individuelle, est conduit à détruire la réalité de l'élément particulier des êtres pour ne garder que celle de l'universel ou de la nature commune : il établit le faux réalisme, inséparable du panthéisme. Appliquez cette conception à l'état social, vous ne voyez plus que la nature commune ou l'humanité, vous y absorbez les individus, réduits à de simples accidents, et par là même vous les anéantissez devant la société, devant l'État, qui la représente. Au lieu de se fondre dans les individus pour les unir, la société se détache d'eux pour les dominer tyranniquement. La société, personne morale, devient une personne réelle, la seule réelle même et qui engloutit toutes les autres.

Cette seconde erreur, qui anéantit l'individu et dénature la société, constitue le *faux réalisme social*, on peut dire encore le *panthéisme social*.

Bonald peut être considéré comme le métaphysicien du panthéisme social.

3° Après le sensualisme et le malebranchisme vient le système intermédiaire d'Aristote, des écossais et de Kant, qui, renfermant les idées dans l'esprit humain à l'exclusion de Dieu, les affaiblit et en sape la réalité ; sur la notion d'espèce il conclut au conceptualisme, opinion intermédiaire aussi, effacée, toute voisine du nomina-

lisme. Dès lors, que peut être la société? L'élément universel, qui est une de ses bases, manquant de suffisante réalité, n'existe plus que dans les conceptions fugitives qu'on s'en fait; par suite, la société n'est point naturelle dans la vérité de l'expression; elle a besoin, pour se fonder, de quelque fait extérieur, une convention, un contrat, le concours d'heureux accidents historiques.

Cette troisième erreur idéalise la société, et par conséquent la laisse sans racines; elle constitue le *conceptualisme social*, on pourrait dire encore un *idéalisme*, un *formalisme social*.

L'auteur du *Contrat social*, Rousseau, est le plus célèbre représentant de cette théorie.

Nous avons montré comment, sur la question de l'espèce, la doctrine platonicienne des idées qui les reconnaît en nous et en Dieu, s'éloigne également de tous les excès, de toutes les erreurs, en professant le vrai réalisme. Logiquement appliqué à l'état social, celui-ci consacre la dépendance mutuelle et le concours nécessaire de la solidarité et de la personnalité, de la communauté et de la propriété; seul il donne l'idée d'une société naturelle.

Il constitue le *réalisme social*, nous pouvons dire aussi le *spiritualisme social;* on en verra sortir les plus fécondes vérités pratiques.

Bordas, le premier, a réellement porté le platonisme ou spiritualisme dans l'étude de la société.

LIVRE TROISIÈME

TABLEAU DES OPÉRATIONS DE L'ESPRIT HUMAIN.

Objet et subdivision de ce troisième livre.

Nous connaissons les rapports généraux de la vie humaine et les modifications que déterminent dans l'exercice de nos facultés l'union de l'esprit avec l'organisme ainsi que l'union sociale : nous pouvons entreprendre d'analyser et de classer les opérations si variées de l'esprit humain. Le tableau général, et en quelque sorte l'inventaire de ses productions, achèvera de faire connaître notre condition actuelle.

Nous aurons beaucoup à décrire, mais nous tâcherons de porter partout la lumière des principes. Décrire sans expliquer, comme on le fait trop communément, ne donne point une connaissance philosophique.

Dans l'homme, esprit et corps, l'esprit reste la personne, l'agent principal et recteur. Nous continuerons de garder l'ordre des grandes manifestations de la vie

spirituelle, et en conséquence nous subdiviserons ainsi qu'il suit ce troisième livre :

SECTION I. — Vie active.

SECTION II. — Vie intellectuelle (logique).

SECTION III. — Vie affective.

SECTION PREMIÈRE

VIE ACTIVE.

CHAPITRE PREMIER.

NATURE ET ÉTENDUE DE L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE DE L'HOMME.

I. — Actes volontaires intérieurs, actes volontaires extérieurs. Caractère et conditions de ces derniers.

Dans l'ensemble de la vie humaine, nous avons en premier lieu à faire connaître la place qu'occupe la volonté, ses mobiles, ses qualités naturelles et acquises, ses conditions de développement, ses créations de tout genre. Nous réserverons toutefois ce qui concerne l'ordre moral proprement dit, et qui rentre dans la dernière partie de ces recherches.

On a vu précédemment que tous les actes volontaires sont libres, et que tous les actes de l'âme, même les intel-

lectuels et les affectifs, sont volontaires par quelque côté; mais les actes volontaires par excellence, ceux où domine la force spirituelle, composent proprement la vie active.

Elle comprend deux sortes d'actes : les uns renfermés dans l'âme et dans le cerveau, et dont nous avons déjà présenté l'analyse, ce sont les *actes volontaires intérieurs;* les autres qui, sortis de la même source, se manifestent sensiblement dans la nature et dans la société, ce sont les *actes volontaires extérieurs*. Nous avons à en rechercher les conditions générales.

Quoique la volonté n'accomplisse dans l'organisme aucune fonction vitale, néanmoins on appelle *libres* les mouvements par lesquels se réalisent les desseins de l'âme parce qu'elle en est la cause excitatrice. Pour distinguer ces mouvements des autres, il faut en considérer, non la nature, mais la source. Qu'une brûlure, un coup imprévu fasse retirer vivement la main ou la tête; que le corps change de place pendant le sommeil; que des paroles soient proférées dans le délire de la fièvre, ce sont là des actions organiques qui n'ont visiblement rien de libre et de réfléchi : supposons au contraire comme cause initiale une volonté délibérée, ces mêmes opérations, proférer des paroles, retirer la main, vont devenir des actes libres.

Les actes volontaires externes demandent comme conditions essentielles : 1° l'exercice interne de la volonté; 2° son action excitatrice sur l'encéphale, qui la transmet aux autres organes; 3° la liaison de cause à

effet entre la résolution de l'âme et l'exécution extérieure, consistant soit dans les seuls mouvements de l'organisme, soit dans les divers effets qu'ils peuvent produire au dehors.

1° Avant tout, l'acte volontaire externe doit envelopper un acte intérieur de volonté, projet, délibération, résolution. Il faut de la réflexion sur ce qu'on fait, un motif, une tendance au bien réel ou faux, etc.

2° Chacun sait par expérience qu'il ne suffit pas de projeter ou même de résoudre un mouvement, un déplacement des organes, pour qu'il s'exécute, si l'on n'y joint une intention, une direction déterminée de la volonté, qui agisse comme modificateur sur le centre nerveux; elle constitue l'exécution en ce qui dépend de l'âme. Cette condition est-elle remplie, le mouvement s'opère naturellement dans la mesure de l'influence accordée à la volonté.

On n'agit point volontairement sans le savoir; on ne gratifiera donc point de volontaires ces actions indifférentes, ou, pour mieux dire, machinales, dont la cause, qui nous échappe le plus souvent, ne doit être cherchée que dans l'organisme; par exemple, se tourner à droite ou à gauche en se promenant. La réflexion ni le libre arbitre n'ont rien à voir à de pareils mouvements; ils s'expliquent par une suite de petites perceptions physiques, dont chacune n'est pas assez notable pour être remarquée, mais qui ne laissent pas de disposer le corps à agir d'une façon plutôt que d'une autre.

3° Il ne suffirait pas de poser le dessein arrêté d'une part, et l'action extérieure de l'autre; si le hasard seul avait amené la coïncidence, évidemment il n'y aurait rien de volontaire. Le rapport de cause à effet est une condition indispensable. Céphale tue, par erreur, à la chasse, sa femme Procris, cachée sous un épais feuillage: le désespoir où il s'abandonne atteste que son cœur fut aussi étranger à la haine que sa volonté au meurtre. Mais eût-il nourri contre Procris les plus noirs ressentiments, eût-il médité et résolu de lui ôter la vie précisément dans les mêmes circonstances, et le hasard n'eût-il fait que devancer le crime de quelques heures, personne ne qualifierait d'homicide volontaire l'action de Céphale.

Ainsi, pour qu'un acte extérieur soit volontaire, il faut que l'on puisse suivre sans interruption la trace de la volonté depuis son origine dans l'âme jusqu'à l'effet physique où elle se réalise, qu'elle marque de son empreinte et qu'elle revendique.

On peut se résoudre à ne point faire tel ou tel acte, et dans ce cas l'*omission* est aussi volontaire que l'action et peut n'avoir pas moins d'importance. Enfin les conséquences prévues de nos actions et omissions retiennent quelque chose de volontaire.

La participation aux actes d'autrui dans la vie sociale étend encore la sphère de la volonté. Moralement, une même action peut appartenir à plusieurs personnes; si elle est criminelle, on les appelle *complices;* leur part d'ailleurs pouvant être égale ou inégale.

II. — Des causes qui suppriment ou qui diminuent la liberté de nos actions.

Ces causes se rangent en deux classes, selon qu'elles agissent sur l'intérieur ou qu'elles se bornent à modifier la puissance extérieure de l'homme.

Ces dernières sont moins importantes à considérer, car elles suppriment plutôt l'action qu'elles n'altèrent la volonté; celle-ci voit seulement son pouvoir exécutif suspendu ou restreint. Telles sont la *paralysie* des organes, la *mutilation* et la *contrainte*, la *violence* proprement dite. On désigne par ces deux derniers termes l'emploi de la force physique contre une personne, le terme de *contrainte* s'employant d'ailleurs en bonne ou en mauvaise part, et celui de *violence* impliquant toujours une idée d'injustice. Que la force enchaîne nos membres, les applique à tel usage : l'action appartient tout entière à qui nous contraint, si nul concours, nul consentement de notre part ne la favorise ou ne l'encourage.

Quant aux causes qui modifient ou tendent à modifier la volonté même, elles tiennent à l'union mystérieuse de l'âme et du corps, dont les effets se combinent avec l'influence du milieu social. Comme une lumière qu'on voit poindre à l'horizon, s'étendre par degrés, briller et s'éclipser tour à tour et finir par s'éteindre insensiblement, ainsi la raison et la volonté essayant de se mani-

Digitized by Google

fester à travers l'enveloppe organique jettent d'abord une lueur incertaine, puis un éclat plus vif, parfois disparaissent comme sous un nuage, et retombent enfin dans la nuit originelle. En général, tout ce qui fait prédominer le principe animal aux dépens du principe spirituel, abolit ou restreint la liberté de nos actions. Les causes qui peuvent amener ce résultat sont : 1° certains états ou modifications plus ou moins durables de l'organisme, l'âge, le sommeil et le somnambulisme, l'ivresse, les maladies et surtout l'aliénation ; 2° la surexcitation des appétits et des passions physiques, la faim, la soif, les sympathies et les antipathies, la colère et la peur ; 3° ce qu'on appelle dans le sens le plus étendu, la *contrainte* ou la *violence morale*, c'est-à-dire les influences qui, sans agir matériellement sur le corps, troublent la raison et les sens par la terreur des menaces, par la crainte d'une autorité respectée ou même par la séduction des récompenses.

1° On ne peut regarder les actions humaines comme également volontaires à tous les âges. La première enfance et la décrépitude de l'extrême vieillesse offrent le règne exclusif de la vie animale, et ne laissent point de place à l'intelligence, à la liberté. Quand commence et finit l'âge de raison ? La loi détermine l'époque de la responsabilité devant les hommes, celle de la responsabilité devant Dieu ne paraît pas susceptible d'être fixée avec exactitude.

Le sommeil et surtout le somnambulisme soit natu-

rel, soit artificiel, présentent quelques difficultés. Tout dans ces états est-il involontaire ? Il ne semble pas qu'on puisse l'admettre sans exception, même pour le sommeil. N'y a-t-il pas des rêves où l'esprit a la principale part ? On conçoit donc ici certaines actions auxquelles la volonté ne resterait pas tout à fait étrangère ; pratiquement toutefois, cette part est assez faible pour qu'on la néglige. Il n'en est pas ainsi du somnambulisme naturel, et surtout du somnambulisme provoqué par des procédés magnétiques. Le premier de ces états paraît comporter, suivant les cas, la présence ou l'absence de la liberté ; mais le magnétisé clairvoyant doit généralement répondre de ce qu'il fait, car il n'est alors soumis qu'à une sorte de contrainte morale, qui ne supprime pas la liberté. Il est vrai que cette contrainte la diminue toujours, et c'est un motif pour ne se point placer légèrement dans de pareils états.

L'ivresse, la maladie, l'aliénation elle-même, tantôt affaiblissent, tantôt suppriment le libre et le volontaire. L'ivresse complète suspend la liberté avec la raison et déchaîne les plus bas instincts de la brute, dégradation d'autant plus repoussante qu'elle est volontaire à sa source ; cependant il n'est pas facile d'assigner la limite où toute liberté disparaît. Certains poisons ou narcotiques produisent des effets analogues.

La maladie semble affaiblir l'esprit comme le corps ; le malade est crédule, exigeant, capricieux comme l'enfant. Les soins du corps absorbent ce qui reste d'intel-

ligence. Il est des affections plus graves qui suppriment l'exercice de la raison et de la volonté.

Chez les aliénés, quoique malades d'esprit, on voit souvent se maintenir les conditions d'une activité libre et spirituelle ; on y voit la lutte du bien et du mal moral. Ces infortunés sont encore sensibles à l'éloge et au blâme, aux punitions et aux récompenses ; ils le sont au remords. Ils gardent une certaine responsabilité de leurs actes ; mais le degré de l'aliénation est difficile à fixer et rend quelquefois la justice humaine très-perplexe (1).

2° Les besoins physiques, lorsqu'ils ne sont point satisfaits, s'irritent, s'exaltent, et impriment à l'organisme des secousses parfois irrésistibles. Que, dans cet état, l'objet qu'ils réclament se présente, la volonté aura beau résister, elle sera presque inévitablement vaincue et assistera tristement à sa défaite : Ugolin, dans la Tour de la faim, se jettera sur le cadavre de ses malheureux enfants. La volonté n'a que peu d'empire sur les passions physiques, une fois mises en présence de leurs objets ; car la volonté n'exerce qu'une influence indirecte sur le cœur, les centres ganglionnaires et les viscères, siége principal des passions. Le plus sûr, de l'aveu de tous les moralistes, est d'éviter l'occasion ; dans de pareils combats, c'est en fuyant qu'on remporte la victoire. Tout le monde n'a pas, contre les tentations de la chair, le con-

(1) *De la responsabilité morale chez les aliénés*, par le docteur Belloc. Paris, 1861. (Extrait des *Annales médico-psychologiques*.)

rage surhumain que prête la légende aux anachorètes, héros du désert.

La colère, souvent volontaire à l'origine, dégénère bientôt en mouvements désordonnés et furieux. Au lieu d'un homme, on a devant soi un animal déchaîné. Plus d'actions délibérées; ce qui ne veut point dire que la responsabilité soit nulle.

La vue d'un grand danger, surtout chez des personnes faibles ou souffrantes, des enfants, des femmes, s'oppose à la liberté des actions. L'imagination s'emporte; on ne tarde pas à perdre la tête. Mais la peur ne va pas toujours jusqu'à suspendre l'exercice de l'entendement; elle peut laisser aux actes quelque liberté.

3° Sous le nom de contrainte ou violence morale, nous entendons l'influence que l'on exerce, à l'aide de menaces ou de promesses, par intimidation, par séduction et fascination, par la pression de l'autorité, par abus de la faiblesse, pour arracher à une personne son consentement et la déterminer à faire ou à ne pas faire quelque chose. Quoique cette influence paraisse s'adresser à l'âme en suggérant des motifs d'espérance ou de crainte, dès qu'elle devient excessive elle frappe l'imagination, domine un faible cerveau et peut arriver jusqu'à ôter complétement la liberté des actes. On a vu l'obsession d'images effrayantes, la menace de châtiments terribles soit dans cette vie soit dans l'autre, produire l'aliénation mentale. C'est une épreuve plus rude encore pour la faiblesse humaine, quand le tyran qui menace appuie ses

paroles par l'appareil des supplices, ou même par un commencement de violence effective. Il est difficile que l'âme et le corps, attaqués à la fois, opposent toujours assez de résistance. Et pourtant, tel est l'empire d'une conviction profonde, qu'en face des horreurs de la mort elle a pu élever le cœur de jeunes enfants et de vierges timides jusqu'à l'héroïsme du martyre.

L'espérance et la crainte n'altèrent la liberté que si elles sont de nature à provoquer une émotion physique nécessitante ; autrement c'est à peine si l'on pourrait concevoir une seule action libre dans la vie humaine, car il n'en est à peu près aucune où l'espérance et la crainte n'aient quelque part. Néanmoins, quoique la crainte, séparée du trouble des organes, ne soit nullement contraire à la liberté, il se peut que celui qui l'excite change la nature de l'acte chez la personne soumise à une sorte de pression morale. Un mariage, par exemple, contracté sous l'empire d'une forte crainte, ne serait plus conforme au but de l'institution : en effet, le mariage est un de ces actes qui doivent être voulus, recherchés pour eux-mêmes, et non pas comme moyen d'éviter quelque mal.

En résumé, les actions de l'homme sont volontaires et libres, quand elles reconnaissent pour cause excitatrice le principe spirituel ; elles le sont moins, quand le principe animal prédomine ; elles cessent de l'être, quand il agit seul. Toute liberté vient de l'âme. A l'état normal, ses actes internes, projets, résolutions, jugements,

sentiments, sont toujours libres. Les actes extérieurs participent de cette liberté, suivant la proximité où ils se trouvent de la source qui la renferme.

III. — Du rapport entre l'activité intérieure et l'activité extérieure de l'homme.

Il existe une dépendance remarquable entre l'activité intérieure et l'activité extérieure de l'homme, dépendance qui est une suite de l'union de l'âme et du corps. Toute résolution, toute pensée énergique, tout sentiment vrai, profond, toute croyance aspire à se manifester, à se réaliser au dehors.

La foi qui n'agit pas, est-ce une foi sincère?

La conviction enfante le prosélytisme; elle veut prendre possession de la terre. La volonté crée, la pensée et le sentiment s'expriment. C'est comme un passage continuel de l'esprit dans la matière par le travail et l'industrie, par la science, par l'art et la parole : indice manifeste de notre mission ici-bas dans l'ordre matériel.

D'autre part, l'activité extérieure réagit fortement sur l'intérieure, et ce second effet dépend, comme le premier, des rapports naturels du physique et du moral. En général, l'action fortifie la volonté; un sentiment qui se traduit au dehors gagne en énergie, en intensité; c'est pour l'âme comme une vive excitation qui l'affermit dans ses résolutions et ses attachements.

On prend goût au bien à mesure qu'on le pratique, et les épreuves que la vertu a traversées sont le plus sûr gage de sa persévérance. De l'action même naissent les habitudes morales, et l'on ne saurait surveiller avec trop de soin tout ce qui les engendre ou les nourrit.

Pourquoi met-on généralement une différence entre le crime consommé et la tentative du crime, quand elle n'aurait manqué son effet que par des circonstances indépendantes de la volonté de son auteur? Pourquoi ce hasard qui fait manquer le crime semble-t-il encore une faveur du ciel, et un motif pour la justice humaine d'adoucir la rigueur de ses punitions? N'est-ce pas que l'on comprend que l'intention criminelle s'enracine et se développe par un funeste succès, et dès lors doit être plus sévèrement réprimée? Aussi les jurisconsultes les plus éclairés n'approuvent pas la disposition de nos codes qui frappe de la même peine la tentative du crime et le crime consommé (1).

L'appareil et les formes du culte, des cérémonies en apparence indifférentes contribuent à former les habitudes et à graver dans l'âme des sentiments profonds. Les hommes qui ont agi fortement sur leurs semblables, les fondateurs des initiations, des sociétés secrètes, des ordres religieux, de la franc-maçonnerie, n'ont point ignoré cette influence des pratiques et des rites. Ils savaient que les idées pures n'ont point assez d'empire sur

(1) *Code pénal*, art. 2.

les hommes charnels, si elles ne reçoivent une sorte d'incarnation dans un choix approprié de signes sensibles. Rien de plus important que cette observation pour le perfectionnement moral de notre espèce.

CHAPITRE II.

DES MOBILES DE L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE.

I. — Des mobiles de la volonté en général. La fin et les moyens. Classification des biens et des besoins.

Rien de plus varié, de plus complexe que les *mobiles* de la volonté ou les causes qui la sollicitent à passer de la puissance à l'acte, et qu'on appelle encore *principes actifs :* notre double nature, la dépendance mutuelle de nos facultés, nos relations avec les autres êtres les fournissent en foule. Les *mobiles* provoquent la volonté à agir ; les *motifs* sont les raisons qu'elle a d'y céder ou d'y résister.

La volonté part du besoin pour arriver au bien, qui est sa fin, son terme. Le besoin et le bien sont corrélatifs : ce qui caractérise tel besoin, c'est de tendre vers tel bien ; ce qui caractérise tel bien, c'est la correspondance à tel besoin, la puissance de le satisfaire. Les besoins et les biens, voilà les principes actifs, les mobiles, internes ou externes, de la volonté.

Sous le nom de biens , on comprend également les

objets qui peuvent contribuer d'une manière directe à notre perfection et à notre bonheur, et ceux qui servent seulement à nous procurer les premiers. Les uns sont recherchés pour eux-mêmes et à cause de leur bonté propre : ils sont la *fin* de la volonté. Les autres ne sont que des *moyens*, qu'elle traverse en quelque sorte; l'attrait qui nous porte vers eux est un attrait emprunté, il leur vient tout entier de la fin. Qui veut la fin, veut les moyens; qui veut les moyens, écarte les obstacles. Ainsi, le *choix* des moyens, la *préférence* que l'on donne aux uns sur les autres, dépend entièrement de leur rapport à la fin. Les *moyens nécessaires*, étroitement liés à la fin, sont poursuivis avec la même ardeur. La fin restant la même, les moyens peuvent varier avec les circonstances, et il n'est pas impossible de voir un moyen se transformer en obstacle; mais tant qu'un objet garde son rapport à la fin, il ne saurait laisser la volonté indifférente ni indéterminée. On n'est donc point fondé à dire, avec quelques philosophes, que la volonté soit autre dans la recherche de la fin, autre dans la recherche des moyens; libre dans celle-ci, fatalement déterminée dans celle-là : elle est libre dans les deux cas, ou ne l'est dans aucun.

En vue d'une fin désirée, les travaux pénibles, les souffrances, la mort même peuvent devenir un objet de préférence. L'espoir embellit tout, fait tout surmonter.

Les biens et les besoins essentiels se rapportent à

l'achèvement de l'être, à la perfection. Connaissant la nature et la condition de l'homme, nous pouvons déterminer les éléments de sa perfection, par conséquent les mobiles de l'activité volontaire. Ils se classent naturellement dans l'ordre suivant :

1° A la tête des biens qui peuvent satisfaire les besoins de l'âme humaine, la philosophie place Dieu ; il est le bien suprême, le *souverain bien* comme on disait dans les écoles de l'antiquité, non en ce sens qu'il exclut les autres, mais parce qu'il les surpasse et les contient tous d'une manière éminente. Aussi un grand prix s'attache à tout ce qui favorise l'union avec le centre de la vie et de la félicité. Les biens et les besoins de cet ordre composent la première classe, celle des *besoins* et des *biens religieux.*

2° Nous compterons ensuite les qualités de l'âme, ses mérites, ses vertus, et tout ce qui peut contribuer à son perfectionnement. Ce sont là aussi des biens très-précieux, et plus une âme est élevée, moins elle s'y montrera indifférente. Cette seconde classe comprend les *biens* et les *besoins personnels intérieurs*.

3° Au troisième rang se rangent les *biens* et les *besoins physiques,* en tant que l'âme y participe par son union avec le corps.

4° On a, en dernier lieu, les *biens* et les *besoins sociaux.*

Les deux premières classes renferment les *biens spirituels,* et ils se distinguent fondamentalement des biens

physiques, qui composent la troisième; ceux-ci, toutefois, ont quelque chose qui les rapproche des premiers quand ils servent de moyen pour les acquérir. Les *biens sociaux* offrent un mélange des uns et des autres.

Les biens, en général, portent encore le nom de *richesses*, quoique ce terme désigne plus spécialement les biens matériels, et même une classe particulière de ces biens, ceux qui sont susceptibles de propriété et de commerce.

En comparant entre eux les biens, on acquiert l'idée de leur *prix*, de leur *valeur*, qui est le degré de leur bonté ou utilité; mais comme on ne peut comparer que des objets de même espèce, il faut soigneusement distinguer la *valeur morale* et la *valeur matérielle*, et il est évident qu'on ne peut estimer les biens spirituels en valeur matérielle, ni les biens matériels en valeur morale.

II. — Qualités originelles de la volonté; mœurs ou habitudes morales. Concours des autres facultés.

Pour apprécier la manière dont l'âme est affectée par les différents biens, on doit, en premier lieu, tenir compte des qualités innées de la volonté; elles impriment au caractère ses plus ineffaçables traits. Inépuisable en ses productions, la nature ne se répète jamais : les âmes humaines, comme les corps, diffèrent originellement, et elles diffèrent par toutes leurs facultés. Outre que telle

ou telle faculté peut exister en prédominance, on remarque encore en chaque individu quelque variété primitive de sentiment, de volonté, d'intelligence. Pour la volonté en particulier, que de nuances de force, de fermeté, de hardiesse, de décision, de retenue, de timidité ! Joignez-y les différences analogues de sentiment et d'intelligence, combinez-les avec celles des constitutions et des tempéraments, et vous concevrez l'infinie variété des caractères des hommes.

Le caractère modifie profondément la manifestation des besoins généraux de notre nature ; les aptitudes innées de chacun, en décidant de ses occupations habituelles, n'influent pas moins sur les actes destinés à les satisfaire.

La détermination des aptitudes innées intéresse au plus haut point les parents et les éducateurs ; mais c'est une étude délicate et où d'ailleurs il ne faut point chercher ce que la nature n'a point fait ; elle n'a pas assigné à l'espèce humaine des aptitudes aussi rigoureusement circonscrites qu'aux espèces purement animales. La pensée ne perd jamais son caractère d'universalité. Notre espèce s'accommode de tout, se prête à tout ; et un homme bien organisé, sain de corps et d'esprit, est propre à une foule d'occupations différentes.

Cela n'empêche pas qu'il n'existe des vocations naturelles. Il est certain que dès le jeune âge les enfants montrent des penchants et des goûts qui diffèrent. A la vérité, ces goûts varient quelquefois avec les années ;

l'imitation, un accident, une lecture dont l'imagination est frappée, en suscitent de factices ; néanmoins il s'en découvre de durables et de persistants. Tels enfants montrent de bonne heure un esprit d'initiative, d'ordre, de commandement, qui les désigne comme les futurs chefs et directeurs des travaux ; d'autres se distinguent par l'application, la patience, le soin des détails ; ceux-ci sont plus portés aux exercices de l'intelligence, ceux-là aux occupations qui réclament l'emploi des forces du corps. On doit respecter ces vocations, en s'efforçant d'assurer à chacun une carrière de développement suffisamment étendue.

Des premiers débuts de l'enfance, transportons-nous à l'âge mûr. Les qualités naturelles ont eu le temps de se produire et peut-être de s'altérer par l'exercice, par la pratique d'un état, par les épreuves de la vie, par la bonne et la mauvaise fortune. En général, l'individu s'est fixé dans sa manière d'agir ; les mobiles devenus constants ne varieront plus désormais : chacun, comme on dit, a ses *mœurs* ou *habitudes morales* (1), son caractère formé ; chacun, ce qui est plus grave, s'est enraciné dans la vertu ou dans le vice.

Cependant la vie active n'est point isolée de la vie intellectuelle et de la vie affective. La raison et l'amour ont leurs besoins propres, ou plutôt ils ressentent à leur manière les besoins fondamentaux de la nature humaine ;

(1) Dans cette locution, *habitude* se prend dans le sens latin.

ils les modifient aussi par leurs qualités naturelles et acquises, et la volonté ne saurait manquer d'en ressentir le contre-coup.

La raison apprécie les mobiles, en tire des motifs pour chaque action ; elle en fournit de propres en vertu de ses dispositions habituelles. C'est une action et une réaction perpétuelles, incessantes.

Des rapports plus étroits encore, s'il est possible, s'établissent entre la volonté et l'amour. La volonté tend au bien, elle le produit ou le conquiert ; mais elle n'agit point sans le concours de l'amour, qui influe par l'attrait comme la raison par les motifs. Or, cette influence est d'autant plus décisive qu'elle est plus douce et plus pénétrante ; si la volonté tend au bien, c'est l'amour qui en jouit et qui imprime, par le souvenir ou par l'espérance, le branle le plus fort à l'activité volontaire.

C'est ce qui faisait dire à saint Augustin : « Le poids qui m'entraîne est mon amour ; de quelque côté que je me porte, c'est mon amour qui m'y porte (1). » De là même le grand théologien identifiait la volonté et l'amour. On pourrait, en pressant cette doctrine, en déduire que l'amour forme au fond le seul principe actif de notre nature, et l'on sait que Jansénius a tiré la conséquence ; à ses yeux, l'unique mobile de la volonté est le degré de plaisir ou de délectation que l'amour, à un moment donné, fait éprouver à l'âme (2). Il n'a pas man-

(1) *Confessions*, liv. XIII, chap. IX.
(2) Lib. VII *de Gratia Salvat.*, cap. 2.

qué de philosophes qui, à de tout autres points de vue, ont fait du plaisir l'unique ressort de l'activité humaine. Du moins on ne peut contester la part considérable qu'il prend sous toutes les formes à nos déterminations.

III. — Modifications de la volonté selon les diverses circonstances où elle s'exerce.

Outre la nature des biens et les dispositions de la volonté, il faut, en dernier lieu, tenir compte des circonstances dans lesquelles les biens s'offrent à son choix. Les principales circonstances à envisager sont l'absence ou la présence des objets, les chances de succès, la difficulté, la nouveauté. De là naissent ce que nous appellerons les *mouvements volontaires généraux*, parce qu'ils peuvent se produire dans la recherche de toutes les sortes de biens.

1° Considérons d'abord les biens comme absents ou futurs, car c'est à ce titre principalement qu'ils deviennent des mobiles de nos efforts. Selon les probabilités ou favorables ou contraires, se forment ces mouvements volontaires si communs, l'*espérance* et la *crainte*, qui remuent continuellement le cœur agité des mortels. Comme il subsiste quelque incertitude dans l'une et dans l'autre, Spinoza remarque avec raison qu'il n'y a point d'espérance sans quelque mélange de crainte, ni de crainte sans mélange d'espérance (1).

(1) *Eth.*, part. III, propos. XVIII; appendice.

2° Faisons intervenir une circonstance de plus, la difficulté. Si l'espérance est plus forte que les obstacles, il y aura un redoublement d'ardeur, et comme une exaltation de la volonté cherchant son objet à travers les périls. Nous appellerons *hardiesse* cette détermination de la volonté ; on pourrait l'appeler aussi *courage;* mais ce dernier terme y joint l'idée de vertu, comme la *témérité* celle d'un excès condamnable. L'*audace* représente un degré plus haut de hardiesse. Comme l'observe Descartes, la hardiesse dépend toujours de l'espérance : « Bien que l'objet de la hardiesse, dit-il, soit la difficulté, de laquelle suit ordinairement la crainte ou même le désespoir, en sorte que c'est dans les affaires les plus dangereuses et les plus désespérées qu'on emploie le plus de hardiesse et de courage ; il est besoin néanmoins qu'on espère ou même qu'on soit assuré que la fin qu'on se propose réussira, pour s'opposer avec vigueur aux difficultés qu'on rencontre ; mais cette fin est différente de cet objet, car on ne saurait être assuré et désespéré d'une même chose en même temps. Ainsi quand les Décies se jetaient au travers des ennemis et couraient à une mort certaine, l'objet de leur hardiesse était la difficulté de conserver leur vie pendant cette action, pour laquelle difficulté ils n'avaient que du désespoir, car ils étaient certains de mourir ; mais leur fin était d'animer leurs soldats par leur exemple et de leur faire gagner la victoire, pour laquelle ils avaient de l'espérance ; ou bien aussi leur fin était d'avoir de la gloire

après leur mort, de laquelle ils étaient assurés (1). »

La difficulté peut être telle, que la crainte dans l'âme domine sur l'espérance. La volonté alors semble se replier sur elle-même ; ce n'est plus l'élan impétueux de la force, mais la *réserve* et la *retenue*. La *prudence* y joint l'idée de vertu, comme la *lâcheté* celle d'un vice méprisable. Si l'espérance nourrit la hardiesse, c'est aussi la crainte qui inspire la retenue.

Il ne faut pas confondre la crainte avec la *peur*, ni l'une et l'autre avec la lâcheté. La peur est une passion physique, une émotion de la sensibilité animale, née de l'image du péril, et qui paralyse les forces de l'organisme ; elle exclut la réflexion et le raisonnement. On peut éprouver la peur sans être lâche ; la lâcheté consisterait à céder à la peur, comme à craindre sans motif et sans mesure. Turenne tremblait à sa première bataille ; surmontant la peur, il se précipita au plus fort de la mêlée et jamais il ne déploya plus de courage. Peut-être cependant le Romain intrépide n'avait pas tout à fait tort de sacrifier à la peur. La force de l'âme a ses limites ; quelquefois la peur se répand comme une maladie contagieuse, comme un fléau inévitable ; elle devient alors une *terreur panique*, capable de dissoudre les armées victorieuses et de triompher des plus fiers courages.

Descartes dit en parlant de la lâcheté et de la peur :

(1) *Les passions de l'âme*, IIIe part., art. 173.

« Encore que je ne me puisse persuader que la nature ait donné aux hommes quelque passion qui soit toujours vicieuse, j'ai toujours bien de la peine à deviner à quoi ces deux peuvent servir (1). » La nature n'a fait ni la lâcheté, qui est un vice de la volonté humaine, ni la peur, qui dénote un désordre dans l'organisation physique. C'est une des suites trop nombreuses de ce mal inné à l'homme, que Descartes ici paraît oublier ou méconnaître.

3° Enfin supposez la force spirituelle en présence du nouveau, de l'imprévu, vous aurez l'*étonnement*, la *surprise*, la *stupéfaction ;* joignez-y de plus l'idée d'un grand péril, vous aurez la *terreur*.

Nous rapportons toutes ces modifications à l'activité volontaire, sans méconnaître que le sentiment y intervient pour une large part. Ce sont là des *actes mixtes*, et les anciens paraissent l'avoir senti, lorsqu'ils les ont désignés sous le nom générique d'*appétit irascible*, réservant celui d'*appétit concupiscible* pour les modifications analogues de la sensibilité ; seulement l'erreur de l'animisme rendit leurs classifications fort confuses.

4° Enfin, à la présence du bien, la volonté éprouve la satisfaction du *succès* et de la *conquête*, de la *possession* et de l'*appropriation*. A la présence du mal, elle ressent les effets contraires : *défaite* et *oppression*, *privation* et *dénûment*. Cela correspond à la joie et à la tristesse pour

(1) *Les passions de l'âme*, IIIe part., art. 175.

la faculté d'aimer; ou, si l'on veut, ce sont les joies et es tristesses de notre libre activité.

CHAPITRE III.

LE TRAVAIL.

I. — Définition du travail; sa noblesse essentielle; ce qui lui manque dans notre présente condition.

Dans la vie active, les diverses manifestations de la volonté ne restent point isolées; elles se tiennent, concourent et se mêlent incessamment. On y distingue en particulier des systèmes d'actions liées entre elles par le rapport à un but commun, et qu'on appelle les *occupations humaines :* leur enchaînement fait de la vie entière comme une action continue et unique.

L'occupation par excellence est le *travail.* On peut le définir : tout exercice soutenu de notre activité qui se fait en vue d'un résultat utile, distinct de cet exercice même. Le propre du travail est de produire quelque bien, soit du corps, soit de l'âme, ou du moins de tendre à le produire; car diverses causes peuvent le rendre stérile. La production ou la tendance à la production distingue le travail, soit de la jouissance qui en est la fin, comme se nourrir et connaître, qui sont la fin du labourage et de l'étude; soit d'un exercice qui n'a d'autre but que le plaisir et l'utilité de l'exercice même,

comme la promenade, la natation, les exercices gymnastiques, le jeu ordinaire. Les jeux scéniques, la danse, le chant, les productions des arts peuvent être un divertissement et une jouissance pour les spectateurs et les auditeurs, et un travail pour ceux qui s'y livrent comme à une profession. La chasse et la pêche sont également ou un divertissement ou un travail, suivant que ces occupations ont pour mobile le plaisir ou le profit.

En général, les jeux, les divertissements, les exercices corporels ne doivent être que les intermèdes du travail; car la production du bien, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, est la grande et pour ainsi dire l'unique affaire de la vie humaine. Actif par nature et pourvu de besoins nombreux, l'homme met sa dignité à les satisfaire par ses libres efforts et sa puissance créatrice. Le travail est sa vocation, sa noblesse; aussi l'inaction lui pèse, l'oisiveté le déshonore.

On demandera, s'il en est ainsi, pourquoi, dans le langage ordinaire, travail et peine sont à peu près synonymes; pourquoi l'homme, qui répugne à l'inaction, ne semble pas moins répugner au travail; pourquoi la plupart des travaux humains ont été longtemps regardés comme serviles; pourquoi enfin on voit chez l'homme un constant effort pour échapper à la loi du travail et en rejeter le fardeau sur ses semblables? A cette nouvelle contradiction on reconnaît le profond désordre dont notre nature entière est affectée. La difficile acquisition et la rareté des subsistances, l'inclémence et l'irrégula-

rité des saisons, la faiblesse, les maladies, les vices des travailleurs, l'urgence des travaux qui les presse et leur ravit la liberté d'esprit, sans parler des travaux répugnants et malsains, tout, dans l'ordre matériel, condamne jusqu'à présent la masse de l'humanité à une condition aussi humble que pénible et précaire. Elle lui fait une loi non-seulement du travail continuel, mais de la plus étroite *économie*. Les biens spirituels ne sont pas d'une plus facile conquête ; on ne s'élève que lentement, laborieusement, à la science, à la vérité, à la vertu. Mais, physique ou morale, la peine n'est point de l'essence du travail; elle vient du mal profond qui est en nous et hors de nous, et elle doit disparaître progressivement avec lui.

II. — Des différentes sortes de travaux. Étendue et variété des travaux matériels.

On peut considérer dans le travail, soit les facultés qu'il met en jeu, soit les produits différents qui en résultent.

En premier lieu, on a coutume de distinguer le *travail de tête* et le *travail manuel*, suivant que l'intelligence ou la force du corps y a la principale part. Il ne peut s'agir, en effet, que de plus et de moins : l'intelligence n'est exclue d'aucun travail manuel ; autrement on n'aurait plus le travail humain, mais l'industrie instinctive de l'animal.

Le plus humble travail de l'homme offre encore le caractère de la spiritualité; il est sacré à ce titre, et ne peut devenir matière de trafic. Comme nous l'avons expliqué dans un autre écrit (1), les travailleurs les plus dépendants, les salariés, ne vendent point, à proprement parler, leur travail, leurs soins, l'emploi de leur intelligence, car tout cela n'est point susceptible d'entrer dans le commerce et de s'évaluer en argent, ils vendent le produit présumé de leur travail pendant un temps donné, et c'est sur cette estimation que l'entrepreneur base les avances qu'il leur fait. De part et d'autre on échange, on compare des valeurs de même espèce, et des valeurs matérielles; on ne trafique point de l'intelligence ou de la force humaine.

Considérons, en second lieu, les produits, les biens qui résultent du travail. Nous avons, à cet égard, la division tranchée des *travaux spirituels* et des *travaux matériels :* les premiers créent des valeurs morales; les seconds, des valeurs physiques, que ce soit d'ailleurs avec la tête ou avec les bras. Ainsi, travail matériel et travail manuel ne sont nullement synonymes; le négociant qui spécule, le banquier, l'entrepreneur d'industrie, quoique travaillant surtout de la tête, font un travail essentiellement matériel, tout aussi bien que le terrassier ou le forgeron.

Dans l'harmonie des rapports de notre double nature,

(1) *Le règne social du christianisme*, liv. III, chap. III.

les travaux de l'esprit favorisent puissamment les travaux de l'industrie ou de l'agriculture ; et à son tour la production matérielle est une condition nécessaire, et quelquefois un utile auxiliaire de la production morale. C'est ce qui rend les travailleurs de tout ordre naturellement associés.

Cependant, les produits industriels et agricoles ne sauraient être assimilés aux fruits des travaux spirituels : la vérité, la vertu, la justice. Certains économistes ont vainement tenté de les confondre : « Il est vrai, dit M. Dunoyer dans son livre sur la *Liberté du travail*, que l'instruction, le goût, le talent, sont des produits immatériels. Mais en créons-nous jamais d'autres?... La forme, la figure, la couleur qu'un artisan donne à des corps bruts sont des choses aussi immatérielles que la science qu'un professeur communique à des êtres intelligents. » Quel étrange spiritualisme, ou plutôt quel matérialisme, de voir des choses immatérielles dans la forme, la figure et la couleur des corps!

Suivant un économiste de la même école, « on ne peut pas dire qu'il est impossible d'échanger les produits du professeur, du juge, puisqu'en fait ils se vendent, ils s'achètent, conformément à la loi de l'offre et de la demande. » Confusion non moins grossière et non moins déplorable. La Bible répond avec le bon sens : « On n'achète pas la science au poids de l'or, on ne l'obtient pas pour l'argent le plus pur. L'or d'Ophir n'en égale pas le prix ; elle surpasse l'onyx et le saphir... On ne la

compare pas à la topaze d'Éthiopie; on ne l'échange pas pour les tissus les plus précieux (1). » Aux yeux de quiconque n'a pas perdu le sens moral, il y a quelque chose d'infâme à vendre les choses de l'âme, la science, la vertu, l'amour; mais le prêtre, le professeur, le magistrat, le véritable artiste, ne font point commerce de ces choses; seulement, comme ils doivent, pour s'appliquer tout entiers à leurs nobles œuvres, sacrifier le profit qu'ils retireraient de l'emploi industriel de leurs forces, on leur doit une convenable indemnité, et leur rémunération n'est pas autre chose.

Quoique la proportion des travaux matériels aux travaux spirituels change avec la civilisation, les premiers, jusqu'à présent, restent de beaucoup les plus étendus. S'ils ont leur côté servile, ils attestent aussi l'indomptable énergie de la volonté humaine. Le travail étend son empire sur les trois règnes de la nature; il tire du sein de la terre de riches moissons avec une masse de matières précieuses; il transforme la plante et l'animal comme le minéral. Il a dompté les éléments, peuplé les déserts, adouci les climats, et peut-être un jour il régnera sur les mouvements de l'atmosphère, ainsi qu'il règne sur les flots de l'Océan.

La nature est la coopératrice nécessaire de l'homme dans toutes ses œuvres. Elle lui livre les matières premières de toutes les richesses, richesses elles-mêmes;

(1) *Job*, XXVIII, 15-19.

elle le précède, elle ne cesse de le seconder dans la voie de la production : sans elle, ses efforts, son génie seraient frappés d'impuissance. Le premier producteur de notre race n'a pu être jeté nu sur la terre nue ; il la reçut couverte d'abondantes richesses. Aux avances naturelles vinrent ensuite se joindre les avances acquises, fruits de l'épargne et de l'invention humaine : outils, machines, habitations, objets accumulés de consommation. Ces biens constituent le *capital* dans le sens le plus étendu, avances de toutes sortes capables de servir à la production. La terre, capital primitif et divin, et le capital acquis qu'accroissent successivement les générations, composent le *patrimoine général*, sur lequel vit l'humanité industrieuse.

La coopération plus ou moins grande de la nature pourrait servir à distinguer les divers genres de travaux matériels. Comme cette part est plus considérable dans l'*agriculture*, on l'a généralement opposée aux autres occupations où l'*adresse* de l'homme tient plus de place et qu'on appelle pour cette raison *industrie*. Mais cette distinction tend à s'effacer à mesure que les procédés industriels pénètrent dans l'agriculture même ; aussi le terme d'industrie commence-t-il à désigner l'ensemble des travaux matériels. Les économistes se servent de ce terme générique pour les distribuer de la manière suivante : 1° *industries agricoles ;* 2° *industries extractives ;* 3° *industries manufacturières ;* 4° *industries voiturières* ou de transport ; 5° *industries commerciales*.

Les travaux spirituels offrent aussi une grande variété, et déterminent, comme nous allons voir, des professions spéciales.

III. — Des professions humaines. Arts libéraux et arts mécaniques.

Le travail auquel un homme se livre habituellement pour vivre constitue sa *profession*. On pourrait concevoir les travailleurs s'exerçant à la fois dans plusieurs genres de travaux et cumulant des professions diverses : ainsi des philosophes de l'antiquité, tout en formant leurs disciples à la sagesse, gagnaient leur vie par des occupations manuelles, et, chez les premiers chrétiens, les prêtres joignaient souvent un métier à leurs fonctions religieuses. Aujourd'hui, en général, un homme n'exerce qu'une profession ; ce qui, vu l'extrême division du travail, n'est pas toujours favorable à un harmonieux développement des facultés.

En tenant compte de l'espèce des produits, on pourrait diviser les professions en *spirituelles*, *matérielles* et *mixtes :* spirituelles, comme le culte, l'enseignement; matérielles, comprenant toutes les industries; enfin mixtes, comme la médecine, qui est productrice de la santé et de la tempérance, les états d'avocat, de notaire, etc., qui ont pour objet de garantir les biens et l'honneur des citoyens. Les fonctions gouvernementales sont assez variées pour fournir des professions de plusieurs genres.

Dans l'usage, une autre division a prévalu ; on a eu principalement égard aux efforts intellectuels que demandent les professions, ainsi qu'au degré d'éducation qu'elles supposent. De là est venue la distinction des *professions libérales* et des *métiers*, ou des *arts libéraux* et des *arts mécaniques*. Mais les limites se rapprochent par l'heureux progrès qui spiritualise en quelque sorte l'industrie, en imposant la science à tous les travailleurs.

« Les arts règlent les métiers, dit Bossuet ; l'architecture commande aux maçons, aux menuisiers et aux autres ; l'art de manier les chevaux dirige ceux qui font les mors, les fers, les brides et les autres choses semblables.

» Les arts libéraux et mécaniques sont distingués en ce que les premiers travaillent de l'esprit plutôt que de la main ; et les autres, dont le succès dépend de la routine et de l'usage plutôt que de la science, travaillent plus de la main que de l'esprit.

» La peinture, qui travaille de la main plus que les autres arts libéraux, s'est acquis rang parmi eux à cause que le dessin, qui est l'âme de la peinture, est un des plus excellents ouvrages de l'esprit, et que d'ailleurs le peintre, qui imite tout, doit savoir de tout. J'en dis autant de la sculpture, qui a sur la peinture l'avantage du relief, comme la peinture a sur elle l'avantage des couleurs.

» Les sciences et les arts font voir combien l'homme

est ingénieux et inventif; en pénétrant par les sciences les œuvres de Dieu et en les ornant par les arts, il se montre vraiment fait à son image et capable d'entrer, quoique faiblement, dans ses desseins.

» Il n'y a donc rien que l'homme doive plus cultiver que son entendement, qui le rend semblable à son auteur. Il le cultive en le remplissant de bonnes maximes, de jugements droits et de connaissances utiles (1). »

CHAPITRE IV.

ÉDUCATION ET PROGRÈS DE LA VOLONTÉ.

I. — Développement de l'activité volontaire dans la vie religieuse.

La vie est une éducation continuelle de nos facultés; des occasions variées de développement leur sont offertes, et pour qui sait en profiter, elles font jaillir de l'âme les plus riches trésors.

Observons la volonté humaine en rapport avec les êtres de tout ordre, grandissant et se fortifiant sous leurs influences : avec Dieu, rapport d'infériorité; avec elle-même, rapport de liberté, de souveraineté réfléchie; avec l'organisme et la nature physique, rapport de supériorité; avec les membres du corps social, rap-

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, art. 15.

ports nombreux et divers, d'où la supériorité et l'infériorité relatives ne sont point exclues, mais où domine l'égalité. Se mesurant de tant de manières avec ses objets, la volonté humaine est sollicitée à déployer toute sa valeur, et l'on peut dire que la nature lui a ménagé les moyens d'une éducation complète dans la vie religieuse, dans la vie individuelle, intérieure et extérieure, et dans la vie sociale.

Vie religieuse. — La volonté, en présence de Dieu, se sent sous l'empire du tout-puissant et universel Souverain, qui la domine en la soutenant, en la pénétrant, qui règne sur le libre arbitre lui-même comme loi éternelle et absolue. Elle y apprend l'*obéissance* à cette loi éternelle de l'ordre et le *respect* pour son auteur; respect et obéissance toujours libres, toujours nobles, car Dieu n'agit point violemment sur les âmes, et des souverains sont seuls dignes de le servir. Ce rapport trempe fortement le caractère; il lui communique la *gravité*, la *majesté* même, comme un reflet des choses éternelles.

Vie individuelle. — Principe des changements intérieurs, la volonté se modifie avec les autres facultés : l'instrument se façonne lui-même. Que d'actes, les plus décisifs souvent pour la destinée, que de changements et de révolutions qui s'accomplissent dans le secret des cœurs! Là ce libre sujet de Dieu se donne des lois, les applique et fixe son sort; là surtout il porte le poids d'une haute responsabilité. Il apprend à connaître, à diriger sa propre souveraineté : gouvernement intérieur

qui n'est ni le moins noble ni le moins difficile des gouvernements.

L'empire de la volonté s'étend sur le corps et la vie animale, qu'elle doit conduire et discipliner, sur la nature entière, qu'elle est appelée à régir. Elle trouvera aussi, dans cette vaste carrière, à s'enrichir de qualités précieuses; elle devra au travail l'énergie, la patience, la force contre la douleur. On voit ces qualités toujours plus développées chez les *classes laborieuses*, qui forment les couches solides, résistantes et presque inaltérables de la population. Chaque profession a, pour ainsi dire, ses vertus propres; les occupations agricoles inspirent le calme, la simplicité, la sobriété; les travaux de l'industrie paraissent plus favorables au développement de la sociabilité.

La volonté aux prises avec les forces physiques sent sa grandeur par le contraste; les difficultés, les périls stimulent sa hardiesse et relèvent ses triomphes. Trop souvent, néanmoins, la révolte de la nature et la tyrannie des passions viennent l'humilier et lui rappeler sa misère.

II. — Développement social de la volonté.

Vie sociale. — C'est sur ce théâtre, où il nous reste à la suivre, que la volonté est appelée à se déployer sous les formes les plus diverses. Avant tout, elle y rencontre trois grandes relations : la supériorité, l'infériorité et

l'égalité, dont chacune influe à sa manière sur sa culture et ses progrès.

D'un homme à un autre homme, la supériorité ne saurait ressembler ni au pouvoir absolu de Dieu sur les créatures, ni à l'empire que l'être pensant exerce sur les choses et qui va jusqu'à l'appropriation. Jamais un moi ne saurait devenir la propriété d'un autre moi, ni s'abandonner sans réserve entre les mains d'une volonté créée. A quoi se réduit donc la supériorité, l'autorité humaine? Il s'agit ici d'action, non de croyance, d'*autorité pratique*, non d'autorité intellectuelle.

Observons d'abord qu'elle peut être ou simplement morale, ou juridique. La première ne demande que la déférence et le respect; la seconde exige l'obéissance et constitue proprement l'*autorité*, qui est le droit même d'être obéi.

L'autorité humaine, telle qu'on la voit constituée chez le père, le mari, le magistrat, n'agit point directement sur l'âme ; elle ne commande que des actes extérieurs et ne doit s'exercer que pour un intérêt commun. Elle s'arrête devant la conscience; elle se trouve limitée non-seulement par la loi naturelle, mais le plus souvent par les lois civiles. Chaque espèce d'autorité a d'ailleurs son fondement soit dans la nature, soit dans les contrats légitimes.

L'*obéissance*, étant corrélative à l'autorité, ne saurait être entièrement passive, et la juste limitation qu'elle reçoit la rend compatible avec la liberté ou souveraineté

intérieure. Nous reviendrons, dans la morale, sur cet important sujet.

Dans les rapports variés de la vie sociale, chaque homme est appelé à pratiquer tour à tour l'autorité et l'obéissance : l'éducation du caractère profite également de l'une et de l'autre. Les abus mis à part, l'exercice de l'autorité, le *commandement*, est pour la volonté une forte et grande école ; elle y acquiert plus de dignité ; elle y déploie la prudence, le sang-froid, la générosité. Il n'est pas moins bon à l'homme d'obéir dans les choses légitimes, d'apprendre l'amour de la règle, le respect, la reconnaissance. Qui n'a pas su obéir ne saura jamais commander.

Cependant les relations de supérieur à inférieur sont pour ainsi dire accidentelles à l'état social ; elles ne sont établies que pour des buts particuliers ; elles sont bornées par leur objet et souvent par leur durée. Le rapport social par excellence est l'égalité.

C'est dans le commerce des égaux que s'achève la formation de la volonté. La vie active y trouve son plus puissant ressort, l'*émulation*. C'est une ardeur généreuse à s'assurer les mêmes biens, les mêmes avantages dont on voit les autres jouir. Destinée à maintenir le corps social en haleine, l'émulation anime aux grands efforts, stimule le génie des inventions, fait braver les fatigues et les périls. La lutte même, la *concurrence* est salutaire, quand elle s'exerce loyalement et à armes égales.

L'émulation entraîne les hommes à la poursuite de

tous les biens, soit du corps, soit de l'esprit, soit même de l'opinion ; par exemple, le bien de la réputation, que Bossuet appelle si justement « une seconde vie du prochain ». La juste part qui en revient à chacun constitue sa considération, son *honneur;* propriété plus précieuse que la richesse, et que la volonté aussi est appelée à défendre et à sauvegarder.

III. — Suite du développement social de la volonté.

Parcourons maintenant les diverses formes de société, pour y suivre les progrès de l'activité volontaire.

1° *La société religieuse.* — Elle renferme un gouvernement d'un ordre très-élevé, un gouvernement des âmes, par conséquent tout spirituel, tout volontaire ; il a pour arme la parole, pour moyen d'autorité la persuasion. On y rencontre un commandement, une obéissance, même des punitions, mais librement acceptées, que dis-je? spontanément recherchées par les coupables. La sévère majesté du culte et l'intime fraternité des croyants doivent également se marquer dans l'organisation et l'administration religieuse. Celle-ci demande une prudence consommée et une douceur ferme chez les chefs, un respect grave et digne chez les subordonnés. Quant à l'émulation, elle prend ici pour objet le premier des biens de l'homme, la vertu.

2° *La famille.* — Cette petite société, ou plutôt cette réunion de petites sociétés, rassemble, dans son peu

d'étendue, un gouvernement et des relations assez complexes. Le père est le chef de la famille; il exerce sur les enfants une autorité dont la mère a sa part. Sous cette direction s'affermit la volonté naissante des enfants, et une soumission docile prépare l'essor de leur raison et de leur libre arbitre. Entre les époux reparaît le rapport fondamental d'égalité, tempéré mais non détruit par l'autorité maritale, qui est d'un autre ordre que la paternelle. Enfin, ce rapport règne parfaitement entre les frères et fait de ce groupe familial le vrai type de la société humaine.

A l'école, appendice de la famille, nous trouvons l'autorité du maître, l'émulation et la vie fraternelle entre les élèves. Là surtout le contact des égaux trempe, polit, réforme les caractères.

3° *La société économique.* — Elle contient d'abord deux grandes classes, celle des *producteurs* et celle des *consommateurs*, que lient entre elles des relations variées. En général, chaque homme appartient à l'une et à l'autre et doit y exercer tour à tour ses facultés. Puis, les diverses professions présentent quelque chose d'analogue à la famille et à son gouvernement, dans les rapports des *apprentis*, des *compagnons* et des *maîtres*. Enfin, l'état social actuel renferme une troisième division, celle des *capitalistes*, *entrepreneurs* et *salariés*. L'entreprise représente dans l'industrie le travail de tête, et le salariat le travail de main; mais l'un et l'autre pourraient, au grand profit de la dignité humaine, se rapprocher, se

Digitized by Google

solidariser, et tous les deux être unis au capital. En effet, le rôle de capitaliste ne constitue pas nécessairement une fonction séparée; rien n'empêche qu'elle soit cumulée par l'entrepreneur comme par l'artisan, dont elle assurerait l'affranchissement. On en voit déjà un exemple dans les remarquables créations du génie social qui se sont produites de nos jours sous la dénomination d'*associations ouvrières :* moyens puissants d'amélioration matérielle et de culture morale, pour la volonté aussi bien que pour l'intelligence et les affections.

4° *L'État.* — Démocratiques ou tendant à le devenir, les États modernes ouvrent une vaste et glorieuse arène à l'activité volontaire. En général, chaque homme y est citoyen; tour à tour il commande, il obéit, et doit rassembler les qualités les plus diverses. Il distribue la justice comme magistrat ou comme juré; il délibère sur les intérêts de la patrie, ou du moins il choisit ceux qui le font. Après avoir concouru à la confection des lois, il est appelé à les observer fidèlement, à les défendre même par les armes, et à développer en lui les vertus guerrières, rempart de la liberté civile comme de l'indépendance nationale.

SECTION DEUXIÈME

VIE INTELLECTUELLE (LOGIQUE).

Considérations préliminaires et division. Réflexions sur la logique.

Dieu, intelligence infinie, se connaît lui-même et toutes choses par un seul acte éternellement subsistant : l'homme, intelligence bornée, du sein du temps qu'il habite, cherche à imiter cette science souveraine en produisant sans cesse de nouvelles pensées, dues à des opérations diverses, et en les reliant ensemble à mesure qu'elles se multiplient. D'après la constitution de l'esprit, il est facile de voir qu'elles doivent toutes se ressembler par la nature de leurs éléments primitifs, aussi bien que par la manière dont ceux-ci se combinent.

Et d'abord, il n'entre jamais dans nos connaissances d'autres éléments substantiels que les propriétés intelligibles de l'esprit, idées de perfection et idées de grandeur. Connaître, c'est reprodnire en soi sa propre existence ou celle des autres objets avec leurs différentes modifications ; mais ces modifications se rapportent ou à l'activité ou à la quantité, ou à l'une et l'autre à la fois. La connaissance ne peut franchir ces limites, qui sont celles de la nature des choses.

Digitized by Google

Si l'on retrouve partout les mêmes matériaux intelligibles, ils sont aussi combinés de la même manière. La connaissance représentant, reproduisant l'existence (avec l'essence qui y est impliquée), doit nécessairement reproduire la loi de triple manifestation que la théorie de l'infini découvre et que tout manifeste ; et par conséquent il ne saurait exister qu'un seul type fondamental de la connaissance. Ce type, cette forme essentielle de la pensée, c'est le *jugement*.

D'ailleurs tout se lie dans la pensée comme dans la réalité. Se rapportant à des objets ou semblables ou dépendant les uns des autres, les jugements ne restent point isolés ; ils s'associent, ils s'enchaînent, et quelquefois ils s'engendrent les uns les autres. De l'enchaînement et de la liaison des jugements naissent les *raisonnements ;* des uns et des autres résultent les assemblages les plus étendus de nos connaissances, ou les *sciences*, dont la réunion forme l'*encyclopédie* humaine : celle-ci se réduit à une suite de jugements. Telle est l'unité de composition des connaissances humaines.

Le langage la reproduit fidèlement. Il exprime les jugements par des propositions; or, que l'on recueille tous les discours des hommes, que l'on déroule tous les ouvrages que le génie humain a enfantés, on ne trouvera jamais que des assemblages de propositions.

Le jugement est en quelque sorte pour les connaissances humaines ce qu'est la molécule cristalline dans la formation des minéraux, ce qu'est la cellule primitive

dans celle des corps organisés. Dès qu'il s'agit d'un produit réel, effectif, on ne peut remonter au delà. Est-ce à dire que le jugement soit absolument simple? Il n'existe point de simplicité absolue, et tout jugement, comme l'existence qu'il reproduit, doit renfermer au moins trois éléments distincts quoique inséparables; ces éléments de la connaissance s'appellent *notions* dans le sens le plus étendu.

D'après cette analyse générale de la vie intellectuelle, nous aurons successivement à traiter : 1° des notions, éléments essentiels du jugement; 2° du jugement formé; 3° du raisonnement; 4° des sciences et de leurs méthodes. Avec les divers produits de la pensée, nous étudierons les modes d'expression qui leur correspondent.

Depuis Aristote, on s'est beaucoup occupé de ces matières, désignées sous le nom de *logique;* mais il n'est point téméraire de prétendre qu'elles n'ont pas encore été traitées philosophiquement. Elles ne pouvaient l'être tant qu'elles formèrent une sorte de science à part, séparée des autres branches de la philosophie et notamment de la métaphysique, qu'elles précédaient dans l'ordre de l'enseignement. Chose étrange ! on étudiait les produits de la pensée avant de connaître la nature et la constitution de la pensée. La logique, selon ses partisans, n'aurait point à s'occuper du fond des choses; *science formelle*, comme ils disent en leur langage péripatéticien, elle aurait pour objet de déterminer les lois de la pensée, abstraction faite du sujet pensant et des

objets pensés. Voilà certes un merveilleux degré d'abstraction. Mais comme il faut après tout un point d'appui aux spéculations de l'esprit humain, la logique n'en trouvant pas dans les choses, dut prendre le sien dans les mots. Elle se hérissa de formules bizarres, de distinctions ou arbitraires ou puériles, se fit descriptive, superficielle, et resta étrangère à la vraie connaissance de soi-même. Une erreur fondamentale l'affecta dès l'origine et n'a pas cessé de la corrompre, c'est la prétention de trouver, dans le mécanisme des formes du langage, les conditions de la certitude mathématique et en quelque sorte des garanties d'infaillibilité universelle. De grands esprits, depuis Aristote jusqu'à Leibnitz, subirent cette erreur, dont nous essayerons de découvrir la source première. Ajoutons que pour beaucoup d'auteurs la logique renfermait l'art de penser et devait servir de préparation à toutes les sciences ; or, elle s'est montrée aussi stérile en résultats pratiques qu'elle était radicalement fausse en théorie. Comme l'ontologie scolastique, elle n'est propre qu'à déshonorer la philosophie et l'esprit humain.

La logique, telle qu'Aristote l'a fondée et qu'elle a régné trop longtemps, doit être absolument proscrite. Si l'on veut cependant garder le nom et l'appliquer à la section de la théorie de l'intelligence qui nous occupe maintenant, que faudra-t-il pour que la logique ainsi entendue, l'étude des opérations particulières et des produits de la pensée, et même celle des mots, quoi-

qu'ils n'en soient qu'une fugitive image, devienne enfin, comme elle peut et doit l'être, vraiment philosophique? Il faudra faire le contraire de ce qu'ont fait les logiciens, partir de la nature de l'esprit, se placer à la source de la pensée pour en expliquer les diverses manifestations, enfin débarrasser la science de fausses et prétentieuses formules. A cette condition seulement, on rendra à ces recherches leur rang et leur importance, et l'on pourra mettre à profit les aperçus ingénieux qui brillent parfois à travers les subtilités et les erreurs de l'ancienne logique.

CHAPITRE PREMIER.

DU JUGEMENT ET DE SES ÉLÉMENTS PREMIERS. LES NOTIONS.

I. — De la nature du jugement. Décomposition du jugement en ses éléments essentiels. Des notions proprement dites.

La pensée implique la vie, elle est une véritable évolution de l'être. L'esprit ne se connaît qu'à la condition de se manifester à lui-même par un développement, une sorte de reproduction ou de génération intérieure : il ne se connaît que comme existant. Or c'est en nous, d'après nous, que nous percevons les autres objets; ils seront donc aussi connus de la même manière. C'est comme existant, comme manifestant telles ou telles pro-

priétés ou du moins comme pouvant les manifester, qu'ils seront pensés, reproduits ou représentés dans l'esprit. Il y a *jugement*, toutes les fois que l'esprit adhère à la vérité d'une pareille représentation, qu'il l'adopte, qu'il la fait sienne. Ainsi le jugement peut être défini : la représentation ou perception intellectuelle de l'existence d'un objet, accompagnée de l'adhésion de l'esprit à la vérité de ce qui est perçu. C'est dans l'adhésion que l'esprit se montre comme *juge ;* il y paraît avec toutes ses puissances, et par elle aussi le jugement est un acte volontaire et libre.

Quel que soit l'objet à connaître, la représentation de l'existence, comme l'existence elle-même ou l'infini, renferme nécessairement trois choses : 1° la perception de l'objet dans son unité, ou la perception de son essence, de sa nature propre; 2° la perception des manières d'être ou de quelque manière d'être de l'objet, ce qu'on pourrait appeler sa détermination ou son nombre ; 3° la perception du lien qui unit indissolublement la nature d'une chose et ses modifications. Ainsi, dans le jugement en général se rencontrent trois éléments : deux termes distincts et leur rapport. Comme base de tout le jugement, le premier terme s'appelle *sujet ;* le second qui ne fait que le développer, qui en émane sans s'en détacher, s'appelle pour cette raison *attribut*. Le *rapport* est l'âme de tout le jugement, il est donné avec les deux termes et en est inséparable ; aussi, nous le démontrerons, est-il exprimé dans le dis-

cours, non par le verbe, comme l'enseignent les logiciens et les grammairiens, ni par aucune autre espèce de mot, mais par la place et l'accord des divers éléments de la phrase.

Les deux termes du jugement et leur rapport forment un véritable organisme, un tout vivant dans l'esprit ; ils n'existent point à part. Il ne faut pas que le langage nous abuse : ce qu'il exprime séparément, l'esprit le perçoit simultanément ; ou plutôt, même dans le langage, les mots ne sont point indépendants et le sens n'est complet que quand l'émission de voix est achevée. Toutefois, dans l'unité du jugement subsiste une pluralité réelle d'éléments, dont chacun a sa nature, son rang et son rôle ; ce qui permet à l'analyse de s'y appliquer successivement.

Soient les jugements : *Dieu a créé le monde ; les hommes sont assujettis à la mort ; la terre tourne autour du soleil. Dieu*, *les hommes*, *la terre* sont les sujets de ces trois jugements. Il est clair que si j'entends les vérités qu'ils renferment, c'est avant tout parce que j'entends ce que c'est que Dieu, la terre, les hommes ; ôtez ce point, tout sens disparaît. Mais qu'est-ce qu'entendre ce qu'est Dieu, la terre, les hommes, sinon se représenter la nature, l'essence de ces objets ; en quoi déjà il peut se rencontrer vérité ou erreur ? Tout sujet de jugement renferme donc lui-même une perception de vérité ou *jugement implicite ;* à ce titre le sujet est vraiment *notion*, connaissance réelle quoique non développée ; on

dit dans le même sens *conception* ou *concept*, *idée*, c'est-à-dire idée en acte.

Il en résulte qu'on peut s'arrêter au sujet, le considérer explicitement, et alors on obtient un jugement qui en représente l'essence et comme l'existence idéale. C'est le point de départ de la connaissance humaine, et il correspond à celui de la réalité, qui se trouve en effet dans l'essence, la raison d'être ou la possibilité des choses.

Prenons maintenant les seconds termes, les attributs de nos trois jugements (1) : *a créé le monde, sont assujettis à la mort, tourne autour du soleil*. Il est clair aussi qu'il faut les entendre, mais on ne les entend bien que rapportés à leurs sujets respectifs ; isolés, ce sont comme des notions fragmentaires, incomplètes.

C'est là une différence essentielle entre le sujet et l'attribut, et elle est d'autant plus digne de remarque qu'elle paraît avoir échappé à tous les logiciens. Le sujet seul présente la notion toute formée, dégagée et immédiatement saisissable à l'esprit; dans chaque jugement, c'est la notion principale, la notion proprement dite, et elle est exprimée dans la phrase par un *nom* (2) (ou pronom). Pour la notion ou les notions que contient l'attribut, elles ne s'y trouvent point sous une forme immédiatement saisissable, et si l'on veut les pen-

(1) L'extension donnée ici au terme d'attribut sera justifiée dans notre théorie de la proposition.

(2) *Notio* et *nomen*, en latin, ont la même étymologie.

ser à part, il faut d'abord les dégager, les transformer par l'abstraction. Un jugement simple ne renferme donc qu'une seule notion expresse ; et il ne convient pas de répéter avec Locke et la plupart des modernes que le jugement est une perception de rapport entre deux idées ou notions. Cette définition méconnaît la différence profonde des deux termes du jugement et n'apprend rien sur l'essence intime de cet acte spirituel, un et triple comme l'existence qu'il reproduit.

II. — Formation des notions, et premièrement des notions de substances. De la généralisation.

Les substances seules possèdent par elles-mêmes une existence, des modes, des propriétés ; aussi elles fournissent les sujets les plus naturels de nos jugements et deviennent le modèle des autres. *Substance* et *sujet* ont au fond le même sens, et l'expression du sujet dans le discours s'appelle également *substantif*. Nous expliquerons d'abord la formation des idées de substances ; puis nous montrerons comment, après les substances, l'esprit peut porter des jugements sur les qualités et les rapports des substances, sur les rapports de ces rapports, enfin sur tout ce qui participe à l'être en quelque sorte que ce soit.

Il s'agit, dans ce début de la connaissance qu'on appelle notion ou idée, de se représenter la nature, l'essence propre des diverses substances. Or, pour l'essence comme

pour l'existence, le moi et Dieu sont donnés immédiatement dans la pensée ; leur unité ou essence, leur substance tout entière, principalement l'unité et la substance de Dieu, sont type d'unité, type de substance. Se faire une notion des autres êtres, n'est autre chose que déterminer leur *rapport constant à la nature de l'esprit*, principalement de l'esprit absolu, Dieu.

Le rapport est difficile à fixer avec exactitude. Il faudrait établir dans la pensée une hiérarchie de tous les êtres, qui servît à marquer combien la nature de chacun se rapproche ou s'éloigne de la substance parfaite. Nous simplifions le problème en réunissant ensemble les substances qui ont la même nature commune, qui forment en quelque sorte société dans l'idée avant de le faire dans la réalité, et en comparant entre eux et avec la nature spirituelle ces assemblages qu'embrasse notre intelligence. Ils forment ce qu'on appelle des *genres*, ils s'étendent et se perpétuent dans les règnes vivants par la génération.

Comme nous l'avons déjà expliqué, toute idée de genre renferme une infinité d'individus possibles, sinon réels. Il y a plus, un genre donné pourra être susceptible de plusieurs déterminations fondamentales, dont chacune à son tour admettra des variations sans terme ; alors il ne comprendra pas seulement une infinité d'individus, mais autant d'infinités distinctes que de déterminations essentielles. Ces infinités peuvent être considérées comme autant de genres inférieurs *subor-*

donnés au premier; on les appelle alors *espèces*. Dans leur acception générale, ces dénominations de genre et d'espèce sont toutes relatives. Le genre qui n'est espèce sous aucun rapport, s'appelle *genre suprême;* l'espèce qui n'est genre sous aucun rapport, s'appelle *espèce dernière*. Les espèces sont *coordonnées* entre elles par leur subordination à un même genre; le genre est *éloigné* ou *prochain*, selon les degrés de subordination. Ceux-ci, en histoire naturelle, sont désignés par les différents termes de *règnes*, *embranchements*, *ordres*, etc.

En soi, le genre, les espèces et les individus ne sont point séparés, ils ne forment qu'une idée, une notion unique : le genre, c'est l'unité de l'idée, les espèces et les individus en sont le nombre; l'un et l'autre, dans leur rapport, en constituent l'infini. La perfection de la connaissance serait de toujours penser l'unité avec le nombre et le nombre dans l'unité; le genre avec les espèces et les individus, les espèces et les individus dans le genre. Mais cette plénitude accablerait notre faible esprit; c'est assez pour lui de saisir l'*élément général* ou la nature commune dans les genres et les espèces, sans y comprendre explicitement les individus : le plus souvent la science humaine n'étudie ceux-ci que dans leurs caractères communs. Dégager de la sorte l'élément général, pour assigner le rang ou la *classe* des êtres, c'est ce qu'on appelle *généraliser*.

Au lieu d'établir la hiérarchie des individus, entreprise surhumaine, la science n'a plus à former que la

hiérarchie ou *classification* des genres et des espèces. Quand les genres et les espèces ont été ordonnés et l'ensemble rapporté autant que possible à la substance parfaite, on a une notion suffisante de la nature des êtres en assignant le genre auquel ils appartiennent et la place qu'ils occupent entre ses espèces.

La généralisation est plus ou moins parfaite, plus ou moins profonde, suivant qu'elle procède par la raison pure ou par l'expérience, *à priori* ou *à posteriori*. Dans le monde des corps, l'activité intérieure des substances et par conséquent les moyens de les rapporter rigoureusement à l'esprit, nous échappent en grande partie. Aussi les *généralisations à posteriori* sont souvent incertaines, arbitraires; et l'on voit, dans les sciences naturelles, les genres changer selon le génie des observateurs.

Dans toute généralisation, même expérimentale, se rencontre un élément qui ne saurait venir de l'expérience; en effet, le nombre des individus observés est toujours limité, et cependant les espèces établies par la science s'étendent à une infinité d'êtres possibles, elles embrassent l'avenir comme le présent et le passé. C'est donc avec un grand sens que Malebranche a dit que l'esprit ne généraliserait pas, s'il n'avait pas l'idée de l'infini (1).

La raison est essentiellement généralisatrice. Elle est formée représentativement de tous les genres et de

(1) *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, IIe entretien.

toutes les espèces, elle en est remplie pour ainsi dire. En rangeant, en classant les êtres, elle commence à les juger. Quiconque pense, généralise ; l'enfant même emploie ce procédé, du moment qu'il se sert de la raison et apprend à nommer les choses.

III. — Opérations auxiliaires : analyse et abstraction, comparaison et synthèse. De la compréhension et de l'étendue des idées.

Rapporter les différents êtres à l'esprit, leur type commun, est l'opération fondamentale de la connaissance ; et la généralisation n'est autre chose que le moyen abrégé de le faire, accommodé à notre faiblesse.

Avec ce procédé concourent comme auxiliaires d'autres opérations d'un usage également habituel, qui interviennent spécialement lorsqu'il s'agit de former, sur le modèle des idées de substances, les notions de qualités et de rapports, et d'étudier, dans les unes et les autres, soit la compréhension soit l'étendue. Ce sont : d'une part l'analyse et l'abstraction, de l'autre la comparaison et la synthèse.

Quand on veut connaître les choses, comme il en est peu d'assez simples pour que notre esprit les embrasse d'un seul regard, il faut en général les décomposer, les réduire à leurs éléments : c'est l'œuvre de l'*analyse* ou *résolution*. Elle conduit à distinguer, diviser, dénombrer ; elle montre toutes les faces d'un sujet, les parties d'un tout, les difficultés d'une question. Cependant,

pour tirer tout le parti de l'analyse, une autre opération qui la complète est nécessaire, c'est l'*abstraction*. Elle consiste à isoler les qualités et les rapports, éléments de l'analyse, à les détacher mentalement du tout auquel ils appartiennent. L'abstraction est légitime, parce que les relations et les qualités, appartenant aux substances réelles, ont aussi leur durée et leur être, qui permet à l'esprit de s'y arrêter et de les classer à la manière des substances ; toutefois, c'est à la condition qu'elles aient d'abord été perçues dans une substance et comme attributs. Les jugements primitifs portent nécessairement sur les substances elles-mêmes.

L'abstraction ouvre au jugement une sphère en quelque sorte infinie. Grâce à elle, les qualités et les relations, recevant une existence à part dans la pensée, y prennent en quelque sorte le rang et les prérogatives de substances, et peuvent devenir des sujets de jugement, des notions. On les appelle *abstraites*, par opposition aux idées qui représentent leurs objets dans l'ensemble réel de tous leurs éléments et que pour cette raison on appelle *notions concrètes*.

Dans ce travail, l'esprit est soutenu par les ressources du langage ; à mesure qu'il a besoin de faire une abstraction, un signe à part la complète et la rend permanente. L'attention par là est plus sûrement fixée, et c'est en cela que consiste l'utilité des termes abstraits ; mais aussi ils tendent à écarter l'esprit des réalités, et c'est le grave danger qu'ils présentent.

Si l'on ne sait pas démêler la filiation des idées et des mots, la pensée peut être dupe de son propre artifice : elle peut oublier que la métamorphose des qualités en substances, des attributs en sujets, est son ouvrage et qu'elle ne doit jamais se consommer entièrement. Entraîné sur cette pente, on serait conduit à *réaliser des abstractions*, à peupler le monde de chimères.

Ces périls d'un faux réalisme avaient fortement frappé Leibnitz; aussi recommande-t-il d'user le moins possible de termes abstraits : il va jusqu'à établir « qu'une philosophie rigoureuse doit s'en abstenir » (1). Il est peu de sciences qui n'aient à profiter du conseil de Leibnitz ; on peut surtout le renvoyer à la philosophie allemande, qui paraît possédée d'une véritable intempérance d'abstraction. Au reste, la proscription ne doit s'entendre que des termes scolastiques, qui corrompent les langues en obscurcissant les idées. Il est des abstraits tellement consacrés par l'usage et commodes pour le discours, qu'il serait puéril autant que fatigant de vouloir les éviter.

Après avoir examiné le détail des choses, le besoin de la pensée exige qu'on les rapproche, soit pour en saisir les rapports divers, ce qui forme la *comparaison*, soit pour les réunir et les reconstituer dans leur tout, ce qui est le propre de la *composition* ou *synthèse*. La compa-

(1) *Dissert. de stylo philos. Nizol.*, t. IV, édit. Dut., part. I, p. 50. — Voy. aussi *Nouv. Ess.*, liv. II, p. 176, édit. 1775.

raison est le contraire de l'abstraction ; c'est l'attention qui s'étend, au lieu de se concentrer. Elle découvre la convenance et la disconvenance, ainsi que la liaison des choses, et prépare l'œuvre de la synthèse. Celle-ci enfin satisfait le besoin d'ordre et d'unité, non moins naturel à l'esprit que le besoin de clarté et de distinction satisfait par l'analyse.

Secondée par ces diverses opérations, la généralisation distribue hiérarchiquement et par grandes lignes les êtres concrets et abstraits. Dans les idées ainsi formées, les mêmes procédés permettent encore de déterminer plus spécialement ou la compréhension ou l'étendue : ce qui conduit à définir et à diviser exactement, chose essentielle pour la perfection des connaissances humaines.

On entend par *compréhension* d'une idée la totalité des caractères ou éléments représentatifs qui la distinguent des autres, et par *étendue* ou *extension* la totalité des objets auxquels elle s'applique. Quant à ce dernier point, c'est le degré de subordination qui fait la différence des idées : elles peuvent être *générales*, *particulières* et *individuelles* ou *singulières*. Puisque l'idée de genre, considérée abstractivement, exclut ce qui est propre aux espèces, et l'idée d'espèce ce qui est propre aux individus, il est clair que l'idée individuelle contiendra plus d'éléments représentatifs, ou, pour mieux dire, des éléments représentatifs plus déterminés, que l'idée d'espèce, et celle-ci que l'idée de genre. C'est la diffé-

rence qui distingue les idées quant à la compréhension. A cet égard, elles sont plus ou moins déterminées, plus ou moins *simples* ou *composées*, sans qu'on arrive jamais à une simplicité absolue.

En descendant du genre aux espèces, de l'espèce aux individus, on voit l'extension diminuer, et dans l'idée individuelle elle est réduite au minimum : c'est le contraire de la compréhension. Ainsi les idées les plus générales sont en même temps les plus simples. C'est ce qui a fait dire aux logiciens, toujours portés à l'emploi des termes mathématiques, que la compréhension et l'étendue des idées sont en raison inverse l'une de l'autre.

Les idées générales ne sont pas la même chose que les *idées collectives*, ou qui représentent un groupe déterminé d'êtres ou d'objets, comme les idées de forêt, de flotte, d'armée, etc. Les idées collectives peuvent être elles-mêmes, selon les cas, générales, particulières et singulières.

Porphyre, dans son *Isagogue*, ou Introduction à la logique d'Aristote, a donné une division des idées générales, dont il reconnaît cinq classes : le *genre*, l'*espèce*, la *différence*, la *propriété* et l'*accident*. Mais cette classification des *universaux*, dont le moyen âge s'est tant occupé, est aussi confuse qu'inutile.

C'est déjà un premier degré d'abstraction de considérer à part la compréhension et l'extension des idées, qui, dans la nature des choses, ne se séparent pas et se

déterminent l'une l'autre, comme l'unité et le nombre. L'abstraction peut aller plus loin ; on peut envisager à la manière d'une substance la nature commune servant de lien aux individus et aux espèces ; ce qui donne les notions d'*humanité*, d'*animalité*, de *circularité*, etc. On les appelle *idées abstraites de genre* et quelquefois *idées générales abstraites*. Elles ont leur usage, pourvu qu'en les employant on se garde du faux réalisme.

Une notion est complétement déterminée, si l'on en développe la compréhension et l'extension. Dans le premier cas, on la définit ; dans le second, on la divise.

IV. — Objet et règles de la définition. Définition de choses, définition de nom. Règles de la division.

La définition a pour objet de mettre en évidence, non tous les caractères représentatifs de l'idée, mais les caractères essentiels et dont les autres dépendent. Or, d'après la théorie de la généralisation, le but est atteint si l'on assigne d'une part le genre immédiatement supérieur auquel appartient la notion, de l'autre la différence qui y marque sa place comme espèce. Tel est le sens du principe logique : toute définition se fait par le genre prochain et la différence spécifique. On ne parle que de la *différence spécifique*, parce qu'ordinairement on ne définit pas les individus. Pour ceux-ci, la définition devrait se faire par l'espèce dernière et la *différence individuelle*.

Les logiciens avaient posé en axiome qu'il n'y a pas de définition ni de science des individus, *de singularibus non est scientia;* ce principe est loin d'être rigoureux. Si l'infini, selon la remarque de Leibnitz, enveloppe la science de l'individu, n'enveloppe-t-il pas la science humaine tout entière? La grande science pour chacun est la science de soi-même, et par conséquent d'un individu; on ne découvre au-dessus que la science de Dieu, qui est encore, sinon un individu proprement dit, étant unique de sa nature, du moins un être personnel; nous l'avons défini : l'esprit souverainement parfait, et cette définition est logiquement régulière. Quand on forme le jugement : *Socrate fut le père de la philosophie*, on a sans doute quelque notion du sujet de ce jugement; qu'on puisse ou non donner de Socrate une définition rigoureuse, du moins on le distingue de tout autre personnage historique, et lui-même sans doute se connaissait plus distinctement encore.

Il ne sera pas hors de propos d'observer à cette occasion que l'idée individuelle, en tant qu'idée, a nécessairement elle-même quelque chose encore de général ou d'un. Socrate, ou, comme on eût dit au moyen âge, la *socraticité*, c'est l'unité de tout ce que Socrate est ou peut devenir, à l'infini. Ne nous lassons pas de le répéter : l'infini est le fond de la pensée comme de l'existence.

Les règles essentielles de la définition sont : 1° qu'elle soit *universelle*, 2° qu'elle soit *propre;* en d'autres termes, il faut qu'elle convienne à tout l'objet défini

et à lui seul, *omni et soli*. Platon, dans l'*Eutyphron*, montre par d'ingénieux exemples toute l'importance de ces règles.

La vraie définition ne doit pas se borner à une simple *description* des objets; elle doit pénétrer dans leur nature intime, et en dévoiler les propriétés essentielles. Aussi exige-t-elle une grande vigueur de pensée, et Platon le comprenait, lorsqu'il appelait divin l'homme qui sait définir. Il doit porter dans sa pensée le système général des êtres, de leurs liaisons, séries et rapports divers.

Tout d'une certaine manière peut se définir; du moins tout peut s'expliquer, se mieux déterminer par comparaison et ressemblance, par différence et opposition. Dans la raison, rien n'est absolument simple; ce qui est simple dans une série ne l'est plus dans une autre : tout se lie, tout se tient, et par là tout est intelligible. L'idée d'être qu'on donne d'ordinaire pour la plus simple de toutes, n'en a pas moins sa nature distincte et ses rapports avec les autres idées; elle a son contraire, elle est une idée de perfection et non de grandeur, etc.; elle offre encore une abondante matière à l'analyse philosophique.

La définition dont nous venons de tracer les règles est la *définition de choses* ou *définition réelle*. On l'appelle ainsi pour la distinguer de la *définition de nom*. Celle-ci consiste à choisir ou même à inventer un terme unique, pour l'imposer à des choses qu'on ne pouvait

désigner auparavant que par plusieurs termes. Pascal a clairement expliqué la nature et les effets de ces sortes de définitions. « Leur utilité et leur usage, dit-il, est d'éclaircir et d'abréger le discours...; le nom imposé demeure destitué de tout autre sens, s'il en a, pour n'avoir plus que celui auquel on le destine uniquement... On ne les emploie que pour éviter la confusion que la multitude des paroles apporte (1). » Le soin d'abréger le discours et les signes importe grandement en mathématiques; mais dans les autres sciences la simplification des termes n'est pas toujours également favorable à la clarté des idées.

Pascal établit en principe que les définitions de nom « sont très-libres, et qu'elles ne sont pas sujettes à être contredites. » On ne saurait l'admettre sans restriction; car sous toute définition de nom il y a aussi une définition de choses, et d'ailleurs l'usage général et l'analogie des langues veulent être respectés. Mais Pascal a raison, lorsqu'il recommande, pour éviter la confusion et l'erreur, « de substituer mentalement la définition à la place du défini ». Quant aux règles, il les réduit aux deux suivantes : « 1° N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans définition; 2° n'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués (2). »

(1) *Pensées*, Ire part., art. 2.
(2) *Ibid.*, art. 3.

La définition fait connaître l'idée sous une de ses faces; elle la détermine par rapport à ce qui lui est supérieur : il reste, en développant l'extension, à la déterminer par rapport à ce qui lui est inférieur; c'est ce qui se fait par la *division*. On ne peut diviser ni l'idée individuelle, le nom l'indique assez, ni l'idée d'espèce dernière, qui n'a plus sous elle qu'un nombre illimité d'individus. Il faut nécessairement une idée de genre, dont on énumère les espèces, considérées comme les *parties subordonnées*, *subjectives* de ce tout logique.

Les règles de la division sont : 1° qu'elle soit *complète*, ou entière quant au dénombrement des membres; 2° que ceux-ci *s'excluent mutuellement*. Une même idée peut être diversement divisée, suivant le *principe de division* que l'on adopte; mais il faut soigneusement éviter l'abus des distinctions frivoles. Les divisions et subdivisions trop multipliées, comme dit Bossuet, confondent l'intelligence et la mémoire (1).

Quand les membres obtenus par une première division sont eux-mêmes susceptibles d'être subdivisés et que l'on poursuit l'opération jusqu'aux espèces dernières, sans omettre aucun intermédiaire, on forme une *classification*. Elle est *dichotomique*, lorsque chaque division et subdivision se compose constamment de deux membres opposés.

Les classifications diffèrent naturellement selon

(1) *Logique*, chap. XIV.

qu'elles reposent sur la généralisation *à priori* ou sur la généralisation *à posteriori*. Celle-ci, quoiqu'elle atteigne difficilement le fond des choses, peut s'en rapprocher plus ou moins. On distingue à cet égard, dans les sciences, les *méthodes naturelles* et les *méthodes artificielles* de classification ; celles-ci, propres surtout à aider la mémoire, celles-là s'attachant davantage à représenter les vrais rapports des êtres. Jussieu a créé la méthode naturelle en botanique.

Outre la division proprement dite, qui est celle dont on vient de traiter, on compte une autre sorte de division, consistant dans le *partage d'un tout en ses parties intégrantes*. C'est ainsi que l'on divise le corps humain en organes et en appareils. C'est ainsi que nous avons nous-même divisé la philosophie, non en plusieurs sciences qui seraient les espèces d'un genre, mais en parties qui forment un seul et même tout. La seule règle de cette sorte de division, c'est de n'omettre aucune des parties intégrantes et de conserver à chacune le rang qui lui appartient.

V. — Division générale des notions.

Nous venons d'exposer par quels procédés intellectuels les notions se forment et se déterminent; et déjà, en expliquant ce travail de l'esprit, nous avons reconnu plusieurs des caractères qui les distinguent et des divisions que l'on en peut donner. Prenant ici les notions

comme formées, ce qu'il convient d'y considérer d'abord, c'est leur vertu représentative, ou la différence des objets qu'elles représentent.

Or, il résulte de ce qui précède que les notions représentent nécessairement, ou les substances dont elles nous exposent la nature, ou des manières d'être et des relations que l'esprit traite par abstraction à la manière des substances. L'esprit ne peut rien saisir au delà par l'abstraction la plus raffinée, et c'est par la généralisation qu'il distingue, qu'il pense les unes et les autres. De là trois grandes classes auxquelles se ramènent toutes les notions ou idées, quant aux objets qu'elles peuvent représenter : 1° *idées de substance;* 2° *idées de manières d'être, modes, qualités* en général; 3° *idées de relation* ou *de rapport.*

Aristote a donné une classification analogue des idées sous le nom de *catégories;* mais il ne la fonde sur aucun principe d'analyse intérieure. Ses catégories sont au nombre de dix, savoir : la substance, la quantité, la qualité, la relation, l'action, la passion, le lieu, le temps, la situation, la possession. Les dix catégories d'Aristote se réduisent sans peine à la division précédente, qui repose sur la constitution de l'esprit.

Il appartient aux sciences particulières de présenter la subdivision des substances, des modes et des relations que le savoir humain embrasse; sans entrer dans ce détail, nous aurons à revenir sur la différence des idées de

perfection et des idées de grandeur, qui est si importante pour la théorie de la connaissance.

Suivant qu'elles peuvent ou non se séparer de leur sujet, les qualités sont ou *essentielles* ou *accidentelles;* mais les dernières mêmes sont liées aux premières.

Enfin, parmi les manières d'être, les logiciens avaient encore distingué celles qui sont fondées dans les choses et celles qui tiennent aux vues de l'esprit et qu'ils appelaient *secondes intentions* (1) ; par exemple, être sujet, être attribut. Mais les vues de l'esprit ne sont-elles pas aussi fondées sur la nature des choses et avant tout sur sa propre nature?

Les relations ou rapports pourraient principalement se subdiviser à l'infini. La ressemblance et la différence pour les rapports de perfection, l'égalité et l'inégalité pour les rapports de grandeur, l'opposition pour les uns et les autres en offrent les espèces les plus remarquables. L'opposition plus spécialement logique est celle de l'affirmation et de la négation, et nous aurons bientôt à l'examiner.

Pour ce qui est de la vérité et de la fausseté des notions, nous en traiterons à l'occasion de celle des jugements.

En résumé, la notion proprement dite ou le sujet du jugement représente la nature de chaque chose, son rapport constant à l'esprit; on l'atteint, au moins approxi-

(1) Rabelais en fait la pâture de la Chimère dans cette plaisante question : *Utrùm Chimæra, in vacuo bombinans, possit comedere secundas intentiones?*

mativement, par la généralisation. Quand on a généralisé, on peut déterminer la compréhension et l'étendue de l'idée, et alors seulement on sait de quoi l'on juge. Aussi tout sujet de jugement doit contenir pour la pensée une définition suffisamment nette et une extension exactement circonscrite. Quand nous voulons juger d'objets que nous sommes incapables de définir et de diviser, il n'en résulte que des opinions vaines, et nous ne devons point nous flatter d'avoir l'idée ou la notion de ces objets.

CHAPITRE II.

DU JUGEMENT DANS SON ENSEMBLE.

I. — Du sujet, de l'attribut et de leur rapport.

Réintégrant les notions dans le jugement d'où elles sont tirées, il nous reste à développer le rôle des deux termes, sujet et attribut, ainsi que la nature du lien qui les unit.

Le sujet est à l'attribut ce que la puissance est aux actes, l'unité au nombre, un principe à ce qui en émane. Le sujet, comme principe, engendre l'attribut, et parce qu'il l'engendre, il le domine et le régit. C'est ce que marquent toutes les langues à flexions, dans lesquelles le genre, le nombre et la personne du premier terme de la proposition déterminent le genre, le nombre et la personne du second terme.

Le sujet porte, soutient le jugement tout entier. C'est le terme absolu, indépendant, qui subsiste par lui-même; et dans les langues qui ont des cas, le mot qui l'exprime, le *substantif*, se met au cas absolu, au nominatif.

Cependant, on n'aurait point un jugement, une pensée effective, en s'arrêtant à l'unité abstraite des choses; même dans la définition, qui représente leur essence éternelle, celle-ci se produit encore comme unité et comme nombre, à la façon d'une existence idéale : l'esprit ne saisit rien que sous ce mode universel. En tout jugement, il est donc nécessaire qu'au sujet se joigne quelque modification qui le manifeste et le développe; ce qui donne le second terme, l'attribut (*prédicat* dans la langue scolastique).

L'attribut est essentiellement subordonné au sujet; il y tient par un lien étroit, un rapport d'*appartenance* ou d'*inhérence;* aussi n'a-t-il point, comme le sujet, un sens complet et indépendant.

Développement du sujet, l'attribut en exprime les manières d'être dans le sens le plus étendu, soit l'existence seule et pour ainsi dire abstraite, soit l'existence concrète dans l'infinie variété de modifications et de rapports qu'elle entraîne. Exemples : *Je suis; j'aime Dieu; Paul est plus savant que Pierre.* Nous établissons plus loin, contrairement à l'opinion commune, que dans le discours l'attribut est exprimé par le *verbe*, soit seul, soit accompagné de mots complémentaires et auxiliaires;

sauf ellipse, il n'y a point de phrase sans un nom (ou pronom) et un verbe, et il y a des phrases qui n'offrent que ces deux espèces de mots.

Représentons-nous le jugement absolu par lequel Dieu se manifeste tout entier à lui-même; il est sans doute d'une infinie plénitude; et comme attribut de ce jugement, l'Intelligence, qui détermine parfaitement la Puissance, se caractérise comme Verbe ou expression par excellence, le Verbe divin. Le verbe de l'homme n'atteint pas cette perfection; nos jugements ne sont que partiels : ils dévoilent successivement, péniblement, les diverses faces des choses.

Ce n'est point une raison pour dire, comme Hegel : « Par sa forme, le jugement est incomplet et conséquemment faux (1). » Assurément, dans le jugement *Pierre dort*, l'attribut n'exprime qu'une circonstance très-accidentelle de la vie du sujet; mais si elle est réelle au moment où on l'énonce, en quoi le jugement est-il faux? En quoi même est-il incomplet quant au but particulier qu'on peut avoir en l'énonçant?

Les deux termes du jugement étant compris, leur commun rapport s'établit de lui-même. C'est essentiellement un rapport d'émanation, d'évolution. On n'en saurait concevoir de plus étroit; ce qui néanmoins n'autorise point à voir dans chaque jugement une *équation*

(1) *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Ire part., § 31, 3e édit. Heidelberg, 1830.

mathématique, comme l'ont enseigné quelques auteurs. Il s'en faut que l'on pût toujours substituer l'un des termes à l'autre, ainsi qu'on le fait pour les deux membres d'une équation ; si on le peut dans les définitions, c'est que l'attribut n'y est que le sujet lui-même sous une forme plus explicite. En écartant une assimilation trompeuse avec les mathématiques, on n'en doit pas moins reconnaître entre le sujet et l'attribut une *égalité de nature*, qui subsiste dans la subordination du second terme au premier. On retrouve cette égalité dans les jugements dont l'attribut est le moins riche ; car toute modification, si fugitive qu'elle soit, manifeste la nature du sujet auquel elle appartient.

II. — Classes ou catégories des jugements d'après l'ancienne logique. Universalité métaphysique et morale.

Chaque jugement reflète, représente en abrégé l'existence de l'esprit. C'est là ce qui explique la nature de cette production typique de la pensée, le rôle de ses deux termes et leur rapport commun. Au lieu de pénétrer dans la constitution de l'esprit, l'ancienne logique ne considéra le jugement que du dehors et à travers les formes du langage ; aussi elle tomba dans de graves erreurs et multiplia outre mesure de superficielles divisions. Nous aurons à rectifier ce qui est faux et nous passerons rapidement sur le reste.

Les logiciens classèrent les jugements d'après cer-

taines *catégories* ou principes de division, que désignaient des termes plus ou moins arbitraires et bizarres : quantité, modalité, qualité, relation.

La *quantité* dépendait du plus ou moins d'étendue du sujet. Laissons parler Port-Royal :

« Les termes sont, ou singuliers, ou communs et universels.

» Et les termes universels peuvent être pris, ou selon toute leur étendue en les joignant aux signes universels exprimés ou sous-entendus, comme *tout* pour l'affirmation, *nul* pour la négation : *tout homme*, *nul homme;* ou selon une partie indéterminée de leur étendue, qui est lorsqu'on y joint le mot *quelque*, comme *quelque homme*, *quelques hommes*.

» D'où il arrive une différence notable dans les propositions. Car, lorsque le sujet d'une proposition est un terme commun qui est pris dans toute son étendue, la proposition s'appelle *universelle*, soit qu'elle soit affirmative, comme *tout impie est fou*, ou négative, comme *nul vicieux n'est heureux*.

» Et lorsque le terme commun n'est pris que selon une partie indéterminée de son étendue,... la proposition s'appelle *particulière*, soit qu'elle affirme, comme *quelque cruel est lâche*, soit qu'elle nie, comme *quelque pauvre n'est pas malheureux*.

» Que si le sujet d'une proposition est singulier, comme quand je dis, *Louis XIII a pris la Rochelle*, on l'appelle *singulière*.

» Mais quoique cette proposition singulière soit différente de l'universelle, en ce que son sujet n'est pas commun, elle doit néanmoins plutôt s'y rapporter qu'à la particulière; parce que son sujet, par cela même qu'il est singulier, est nécessairement pris dans toute son étendue. Et c'est pourquoi les propositions singulières tiennent lieu d'universelles dans l'argumentation...

» Il faut distinguer deux sortes d'universalité, l'une qu'on peut appeler métaphysique, et l'autre morale.

» J'appelle *universalité métaphysique*, lorsqu'une universalité est parfaite et sans exception, comme *tout homme est vivant*...

» Et j'appelle *universalité morale*, celle qui reçoit quelque exception, parce que dans les choses morales on se contente que les choses soient telles ordinairement, *ut plurimùm*, comme ce qu'on dit d'ordinaire : *que toutes les femmes aiment à parler*,... *que tous les vieillards louent le passé* (1). »

Parmi les propositions complexes, dit encore Port-Royal, « les philosophes ont particulièrement remarqué celles qu'ils ont appelées *modales*, parce que l'affirmation ou la négation y est modifiée par l'un de ces quatre modes : *possible*, *contingent*, *impossible*, *nécessaire* (2). » Voilà ce qu'on entendait par *modalité*, et l'on formait de ces modes diverses combinaisons. Kant, qui renchérit

(1) *La Logique*, IIe part., chap. III et XIII.
(2) *Ibid.*, chap. VIII.

sur ces subtilités où se complaît son formalisme, divise à cet égard les jugements en *apodictiques*, *assertoriques* et *problématiques* : expressions qui paraissent indiquer les modes d'adhésion de l'esprit; ou plutôt elles sont aussi équivoques que barbares, et le sujet ne vaut pas qu'on s'y arrête. En général, on retrouve dans la logique de Kant, sous le luxe de ses divisions symétriques, toutes les erreurs et le néant de la vieille scolastique péripatéticienne.

Par *qualité*, on entendait dans les jugements la propriété d'être affirmatifs ou négatifs; par *relation*, celle de contenir une attribution absolue ou relative. Quoi qu'il en soit de ces dénominations, les deux points de vue peuvent donner lieu à quelques observations utiles. Nous y joindrons ce qui concerne la simplicité et la composition des jugements.

III. — Jugements affirmatifs et négatifs. Considérations sur les idées négatives et sur l'opposition logique.

Soient les deux jugements : *Dieu est infiniment sage; Dieu n'est pas cruel*. Il y a conception, attribution, vérité dans les deux, et la même notion, *Dieu*, sert de sujet à l'un et à l'autre. L'attribut du premier : *être infiniment sage*, est *positif* et ne demande, pour être saisi, que la vue du sujet; c'est ce qui fait le *jugement affirmatif*. L'attribut du second : *n'être pas cruel*, marque l'exclusion d'une certaine qualité; il est *négatif* et donne ce

non au jugement. L'attribut négatif est fondé aussi sur la nature du sujet, et le rapport essentiel des deux termes subsiste : dans notre exemple, c'est la nature de Dieu qui exclut la cruauté; mais l'exclusion elle-même fait penser à d'autres natures, à d'autres essences qui admettent la cruauté. Elle implique donc un regard hors du sujet; elle suppose, en outre, que l'idée positive de cruauté a été formée par une observation antérieure. La pensée débute nécessairement par l'affirmation ; l'attribut négatif n'est intelligible que par l'attribut positif dont il exprime l'exclusion. Ce n'est qu'après avoir comparé, apprécié les différences et les bornes des êtres, qu'on peut arriver à former des jugements négatifs.

Appliquons l'abstraction à l'attribut de notre second jugement, nous en formerons une notion explicite, la notion ou *idée négative* de *non-cruauté*. On dit, même dans l'usage ordinaire, la *non-pensée*, des *non-valeurs;* on dit le *non-être* ou le *néant*, pour exprimer l'idée négative la plus générale; et sous cette forme, toutes ces notions peuvent servir de sujets de jugements. Entre les idées négatives de néant, de non-valeurs, etc., et les idées positives d'être, de valeurs, règne une parfaite *opposition logique*, puisque les unes renferment l'exclusion ou l'absence des autres, et ne renferment même pas autre chose. L'idée positive se pense par elle-même, logiquement elle est absolue ; au contraire, l'idée négative représente un rapport à la première.

On ne doit pas confondre la négation soit avec la *pri-*

vation, soit avec la *contrariété*. Par exemple, les notions privatives de la *cécité*, de la *surdité*, ne sont point la simple négation de la *vue*, de l'*ouïe;* elles y joignent l'idée que l'être qui est privé de ces sens était naturellement fait pour les avoir. Les idées d'*injustice*, de *lâcheté*, contraires à celles de *justice*, de *courage*, expriment non-seulement l'absence et la privation de ces vertus, mais une activité déréglée qui se manifeste à leur place. Bossuet en concluait que « les termes des deux contraires sont positifs (1) »; cependant on ne peut les mettre sur la même ligne. L'une des deux notions est négative par un côté, positive seulement par un autre, comme on le voit dans l'idée d'injustice. Il en est autrement de l'idée de justice, qui est toute positive et seule est absolue.

Enfin ces diverses sortes d'oppositions, qui diffèrent entre elles, diffèrent plus sensiblement encore de la *corrélation* ou *opposition harmonique*, et l'on a vu combien Hegel s'était égaré pour les avoir confondues.

L'opposition logique règne entre les jugements eux-mêmes quand la vérité de l'un détruit la vérité de l'autre, par exemple : *Pierre est cruel*, *Pierre n'est pas cruel*. Les logiciens ont établi plusieurs sortes de ces oppositions ; nous les retrouverons dans la théorie du raisonnement.

Au reste, on doit faire peu de fond sur de vagues ca-

(1) *Logique*, chap. LXVIII.

tégories logiques, nées trop souvent de conceptions arbitraires et d'observations superficielles. Le formalisme est la mort de la philosophie ; c'est en elle-même, et d'après la nature des divers objets, qu'il faut examiner chaque idée négative, privative ou contraire.

IV. — Jugements absolus et relatifs, simples ou composés.

Dans chaque jugement, l'attribution soit négative, soit affirmative, peut être posée absolument, simplement, sans relation ni dépendance, au moins expresse ; ou bien elle n'est posée que sous telle condition, telle dépendance, tel rapport. Dans le premier cas, le jugement est dit *absolu* ou *catégorique ;* dans le second, *relatif.* C'est là ce que les logiciens entendaient par la relation des jugements ; il s'agit, comme on voit, d'absolu et de relatif logique. Les jugements catégoriques ou absolus, — et ceux que nous exprimons en ce moment même sont de ce genre, — ne demandent pas d'explication particulière ; nous allons faire connaître sommairement les relatifs, qui sont de plusieurs espèces.

Puisque tout est lié dans la nature, cette liaison doit pouvoir se reproduire dans la pensée et s'exprimer dans le discours ; mais il peut se rencontrer une différence notable entre les jugements qui impliquent quelque relation. Tantôt, en effet, ils offrent un assemblage d'attributions absolues et d'attributions relatives ; si je dis, par exemple : *Dieu est patient parce qu'il est éternel,*

il est visible que j'affirme absolument de Dieu qu'il est patient et éternel, et que de plus je conçois un rapport de dépendance entre ces deux qualités de l'Être suprême. Ces sortes de jugements ont quelque chose de mixte; l'essentiel est de bien démêler les divers sens qu'ils renferment. Tantôt la relation est l'objet propre du jugement, et les attributs entre lesquels elle s'établit ne sont point absolument posés : c'est là ce qui constitue les *jugements relatifs* par excellence. On en compte de deux sortes : les *jugements hypothétiques* ou *conditionnels* et les *disjonctifs*.

On forme un jugement hypothétique, lorsque partant d'une supposition ou hypothèse, on découvre le résultat qu'elle entraîne nécessairement. La supposition s'appelle *antécédent*, et ce qui en résulte, *conséquent*. L'attribution réelle et complète ne porte en particulier sur aucun des deux membres; elle porte sur la *conséquence* qui en est le lieu, et c'est de là que dépend la vérité ou la fausseté du jugement hypothétique. Exemple : *Si les hommes étaient parfaits, ils n'auraient pas besoin de gouvernements.*

Le jugement disjonctif a lieu, lorsque entre plusieurs attributs qui s'excluent, on pose l'alternative nécessaire pour le sujet de posséder l'un ou l'autre. C'est proprement sur la nécessité de l'alternative que porte l'attribution, et c'est de là que dépend la vérité du jugement disjonctif. Mais cette nécessité suppose une *disjonction complète*, c'est-à-dire établie entre des attributs tels qu'en les rapportant à un genre commun, on formerait

les membres d'une division exacte. Exemple : *L'âme est ou mortelle ou immortelle.*

En dernier lieu, on peut distinguer encore les jugements par le *nombre des attributions*, et à cet égard ils seront *simples* ou *composés*. Les logiciens n'ont envisagé le caractère de simple ou de composé que dans les propositions ou les phrases : on n'en voit pas la raison. Les jugements composés forment des assemblages qui ont leur unité, soit qu'elle résulte de la liaison entre diverses attributions, comme dans le jugement mixte indiqué tout à l'heure, soit qu'elle consiste dans la simple réunion de plusieurs sujets ou de plusieurs attributs.

V. — Vérité, évidence et certitude des jugements. Sentiments de l'âme mêlés à la connaissance.

A chaque jugement, chaque génération de l'intelligence, l'esprit se répète incessamment à lui-même : Je pense, je suis ; je suis pensant ce que je suis et ce que sont les choses. Tout vient se reproduire dans le miroir intérieur, infini. Si la pensée n'a pas failli, il y a *vérité*, accord de la pensée et de la réalité, union, égalité de l'être et du savoir.

La vérité est à elle-même son propre témoignage. S'il fallait à la raison un autre garant qu'elle-même, la raison ne serait plus la raison. Le jugement est essentiellement une *intuition intérieure* des idées, une vue de la réalité, soit spirituelle, soit même physique. Or, que

faut-il pour voir ? La lumière. Bien supérieure à celle qui éclaire les objets matériels et qui leur vient du dehors, la lumière de la vérité lui est inhérente et répand sans cesse un éclat qui ravit, subjugue doucement les esprits : c'est l'*évidence*. Il n'existe pas d'autre critère ou marque pour discerner la vérité.

Les jugements premiers, base de tout le savoir humain, doivent briller d'une lumière directe, et, comme on dit, de l'*évidence intuitive*. On les range ordinairement en deux ordres : les *principes* et les *faits*, les *vérités d'évidence rationnelle* et les *vérités d'évidence expérimentale*, ce qu'on appelle encore quelquefois *jugements à priori* et *jugements à posteriori*. Il importe de remarquer que les vrais principes, que fournit la connaissance de l'esprit, sont aussi des faits d'expérience intérieure; ils cumulent toutes les sortes de réalité et d'évidence. La raison est une expérience supérieure, universelle. Par exemple, quand j'aperçois ce principe, l'*éternité appartient aux essences*, je l'aperçois comme propriété de ma raison unie à la raison divine, par conséquent comme le fait le plus réel, le plus évident.

En tant que jugement implicite, la notion est susceptible de vérité et d'erreur, et elle a aussi son évidence. Représentant l'essence ou la simple possibilité des choses, il suffit qu'elle ne renferme pas d'éléments représentatifs incompatibles. S'il en était autrement, dans le vain effort de penser comme possible l'impossible même, on aurait des notions fausses ou plutôt *absurdes*. Quoique

la notion ne regarde pas l'existence réelle, l'esprit s'habitue, lorsqu'elle a été formée expérimentalement, à y joindre l'idée qu'elle est réalisée dans la nature. Or, cette idée secondaire pourrait aussi induire en erreur. Une pure invention de l'esprit, bien que n'impliquant aucune impossibilité absolue, deviendrait fausse, si on lui attribuait une existence effective; par exemple, si quelqu'un prenait pour des substances réelles les fictions des poëtes, une Gorgone, un Pégase, une Chimère, des fruits ou une montagne d'or; ce que les logiciens ont appelé des *êtres de raison*, et qui seraient mieux nommés des *êtres d'imagination*.

L'évidence a pour ainsi dire deux aspects. En tant qu'elle permet de saisir en lui-même chaque élément intelligible de la connaissance, c'est proprement la *clarté;* en tant qu'elle permet de le discerner entre tous les autres, c'est la *distinction*. Les caractères contraires sont l'*obscurité* et la *confusion*. Une idée claire est toujours distincte; mais est-il vrai, comme on l'a quelquefois avancé, qu'une même idée puisse être à la fois obscure et distincte? Il faut s'entendre; évidemment elle ne saurait l'être sous le même rapport. Si une idée était totalement dépourvue de clarté ou de lumière intérieure, quel moyen resterait-il de la distinguer des autres? Sa distinction lui vient donc toujours de la portion de clarté qu'elle conserve. La clarté et la distinction de nos connaissances tiennent essentiellement à deux causes: premièrement, la force de réflexion, la vigueur avec laquelle nous sai-

sissons les idées en soi; secondement, l'étendue qui rend nos pensées *complètes*, qui fait que nous en embrassons tous les éléments sous toutes leurs faces.

Tout ce que l'on conçoit clairement et distinctement est vrai, l'erreur est par essence confusion et ténèbres. Ce grand et universel principe des connaissances humaines se fonde sur la nature de la pensée et de la vérité; le renier serait renoncer à la raison.

La pleine évidence détermine une adhésion inébranlable et un contentement de l'esprit en possession de la vérité : on dit alors qu'il y a *certitude*. Comme produisant un pareil état, le jugement lui-même est qualifié de *certain*. Un jugement est *incertain*, s'il est incapable de fixer l'adhésion; il peut l'être à divers degrés. S'il existe plus de motifs d'adhérer que de ne pas adhérer, le jugement est *probable;* il est *improbable* dans le cas contraire, et *douteux* si les motifs se font équilibre.

Les autres facultés de l'âme concourent dans le jugement avec l'intelligence. Il est visible que la volonté a sa part dans l'adhésion. Celle du sentiment n'est pas moins manifeste. D'abord la certitude est accompagnée de satisfaction, comme le doute l'est d'une anxiété qui va quelquefois jusqu'à la souffrance. En outre, les émotions de l'âme, la joie, la douleur, l'indignation, etc., accompagnent nos jugements et s'y unissent de la manière la plus intime aux éléments intellectuels. C'est ce qu'indique admirablement le langage humain ; on voit le sentiment se faire jour dans la phrase par des inter-

jections, par des constructions particulières et les figures du discours.

CHAPITRE III.

SUITE DU JUGEMENT. THÉORIE DE LA PROPOSITION.

I. — Idée de la grammaire générale, ou des principes philosophiques des langues.

Le même travail d'analyse, d'abstraction et de généralisation auquel sont dus les produits de la pensée, engendre aussi les langues, leurs formes, les rapports et les combinaisons des mots. Et comme toutes les connaissances se ramènent au jugement, ne sont que des assemblages de jugements, tous les discours ne peuvent être que des assemblages de jugements exprimés ou *propositions*. Tant qu'ils ne forment pas une proposition, explicite ou implicite, les mots sont destitués de sens. On ne saurait donc chercher plus loin que la proposition, sauf à la décomposer en ses éléments : en elle, comme dans le jugement, nous avons atteint la formation primitive.

La science de la proposition et de ses éléments est la *grammaire*. Telle est l'idée précise qu'on doit s'en former et qui la distingue de toute autre théorie ayant aussi le discours humain pour objet, comme la rhétorique ou l'art du style en général.

Il est visible que la grammaire dépend essentiellement de la science de la pensée et en particulier de la théorie du jugement; c'est pourquoi elle a ses principes généraux qui, sous des formes souvent très-différentes, se retrouvent les mêmes dans toutes les langues humaines. Ils forment la *grammaire générale*, qui doit servir de flambeau, soit aux *grammaires particulières*, propres à chaque langue, soit à la *linguistique* ou *grammaire comparée*, qui traite des rapports des diverses langues entre elles.

On distingue dans le jugement : 1° deux termes, le sujet et l'attribut, avec leurs formes et leurs qualités; 2° un rapport fondamental de ces termes. Voilà ce que la proposition doit rendre. Comment exprime-t-elle les deux termes du jugement, ainsi que leurs modifications, leur degré d'abstraction, leur composition, etc.? Par les *différentes espèces de mots*. Comment exprime-t-elle leur rapport fondamental? Elle ne l'exprime nullement, comme on l'a imaginé par un mot particulier, par le verbe *être*; elle l'exprime par *la place et l'accord de tous les mots*. De là les deux parties principales de la grammaire. La première, décomposant la proposition en ses éléments, détermine les fonctions des mots, en fixe le nombre et les espèces; la seconde, les considérant dans leur ensemble organique, traite de leur arrangement et de leurs connexions, en un mot de leur *syntaxe*.

Nous avons à dégager, de notre théorie du jugement, de nouveaux principes de grammaire; pour plus de

clarté, nous les présenterons appliqués aux langues indo-européennes ; mais, en ce qu'ils ont de général, ils embrassent toutes les autres, même les langues monosyllabiques, dont les procédés grammaticaux diffèrent si fort des nôtres. Les ressources et les combinaisons du langage peuvent varier ; la place des mots, l'emploi de certains signes peuvent remplacer plus ou moins heureusement les flexions et les désinences de nos idiomes : la linguistique a signalé ces différences, elle en a peut-être exagéré la valeur ; mais les langues et les mots n'en remplissent pas moins partout les mêmes fonctions essentielles.

II. — Décomposition de la proposition en ses éléments. Espèces principales des mots, espèces auxiliaires.

C'est à l'aide de mots différents que la proposition exprime les éléments divers de chaque pensée. Les mots eux-mêmes sont formés par les sons élémentaires et par les lettres qui les peignent. Il semble qu'on retrouve ici quelque chose d'analogue aux principes constitutifs de la substance : d'une part, les *voyelles* représentent en quelque sorte l'activité, la vie ; de l'autre, les *consonnes* représentent le principe de fixité et de détermination, la quantité. Tout mot, en général, est formé de ces deux éléments, comme on le voit bien dans les langues monosyllabiques, les plus simples de toutes. Les mots vivent en quelque manière ; ils se développent, se méta-

morphosent, s'accroissent par les flexions et par la combinaison des radicaux.

Puisque tout jugement renferme deux termes distincts, toute proposition, à moins d'ellipse, doit renfermer au moins deux espèces de mots différents. Le mot qui exprime le sujet, c'est le *nom* ou *substantif* pris absolument, sans relation ni subordination, le nom employé au *nominatif*, comme on dirait dans les langues qui ont des cas. Le mot qui exprime l'attribut, c'est le *verbe*. Les propositions les plus simples ne contiennent pas d'autres éléments : *Dieu est*, *je suis*, *j'aime*, *Pierre dort*, etc. Le verbe exprime tantôt l'existence pure, abstraite, tantôt l'existence réelle ou modifiée; dans le premier cas, on a le verbe *être*, qu'on pourrait appeler le *verbe général ;* dans le second cas, le verbe *être* se trouve comme incorporé à quelque modificatif : *aimer*, *dormir*, etc., qui indiquent des manières d'être particulières.

Les noms et les verbes forment, parmi les mots, les espèces principales et cardinales. A la rigueur on concevrait une langue ne possédant que des noms et des verbes; seulement, pour peu qu'elle eût d'étendue, il faudrait multiplier outre mesure les uns et les autres. Aussi, à côté de ces espèces premières, a-t-on créé diverses classes de mots auxiliaires, qui, se groupant autour du nom et du verbe, facilitent l'expression complète des sujets et des attributs les plus étendus.

C'est quant au nombre et à la nature de ces auxiliaires,

que l'on observe entre les langues quelques différences d'ailleurs peu essentielles. Au nom se rattache l'*article*, qui sert à en déterminer l'extension, et le *pronom*, qui le remplace. L'*adjectif* se joint, soit au nom pour le qualifier, soit au verbe pour spécifier l'existence; dans ce dernier cas, il fait partie des mots qui expriment l'attribut, mais il ne représente jamais à lui seul un attribut complet. L'*adverbe*, comme l'indique son nom, est un auxiliaire du verbe; il l'est aussi de l'adjectif, dont il marque la nuance et les degrés. La *préposition*, qui exprime des rapports abstraits, permet de lier un mot à un autre et dispense d'en créer autant qu'il y a de faces diverses des choses. La *conjonction* remplit la même fonction entre les phrases et les membres de phrase. Enfin l'*interjection*, jointe au tour vif, animé, figuré de la construction, exprime ce que le jugement peut renfermer d'affectif.

Telle est la génération rationnelle des différentes espèces de mots (1). Toute sont des parties de la proposition et se définissent par le rôle qu'elles y remplissent.

Le mot qui régit les autres, qui ne dépend que de lui-même et qui est le fondement de la proposition, a été justement appelé substantif, puisque tout sujet de jugement est ou substance ou quelque chose que l'on conçoit à la manière d'une substance. Il désigne la nature

(1) Il est inutile de compter à part le *participe*, véritable mode du verbe, quoiqu'il s'emploie aussi adjectivement.

des objets, il les nomme. Les autres mots n'ont point cette prérogative. Pour devenir aussi expression d'idées, ils doivent revêtir une forme nouvelle, ou du moins occuper dans le discours une place qui indique qu'ils sont employés substantivement. Ce changement correspond à l'acte de l'abstraction, qui considère à part les manières d'être et les relations, et d'attributs les fait sujets.

Les idées individuelles sont signifiées par les *noms propres*, les idées générales par les *noms communs*. Le fond de la langue se compose de noms communs; ce qui doit être, puisque la connaissance humaine s'attache surtout aux genres et aux espèces.

Le sujet, et par conséquent le nom, est, comme l'essence, hors du temps; l'attribut, au contraire, s'y manifeste : aussi le verbe a pour caractère propre de marquer le temps présent, passé, futur. Il rappelle ainsi par sa forme même l'idée de l'existence et de la vie, et indique d'une manière certaine le jugement. Aussi est-il appelé le verbe (*verbum*), le terme expressif par excellence.

On croit pouvoir établir par le sanscrit que tous les noms ont été à l'origine des adjectifs, et que tout adjectif dérive d'un verbe. Le verbe serait ainsi la racine de tout; mais au moins faut-il, pour qu'il y ait jugement, qu'au verbe se joigne, implicitement ou explicitement, un pronom personnel. Cela suffit pour réserver au nom sa place primitive et distincte. D'ailleurs, dès que l'on

sort de l'inorganique simplicité des langues monosyllabiques et que l'on distingue par la forme plusieurs espèces de mots, les noms et les verbes doivent nécessairement se montrer ensemble.

Les prépositions et les conjonctions expriment la liaison des mots et celle des phrases, fondées l'une et l'autre sur les mêmes rapports des choses. C'est ce qu'a bien compris un sagace et pénétrant grammairien : « Les conjonctions jouent, par rapport aux verbes, le même rôle que les prépositions par rapport aux noms... La correspondance des conjonctions et des prépositions est un point très-important, dont on ne saurait trop se pénétrer. Elle établit entre toutes les parties de la syntaxe une harmonie et une unité parfaites, en les ramenant toutes à ces trois grandes questions fondamentales, de l'origine, du but et de la coexistence (1). »

III. — De la syntaxe. Expression du rapport entre le sujet et l'attribut; fausseté de la théorie généralement reçue.

Nous arrivons à la deuxième partie de la grammaire. Il s'agit de grouper, d'arranger les mots dont se compose la proposition, et avant tout d'exprimer le rapport des deux termes du jugement. C'est à ce dernier point, comme au plus important, et jusqu'ici le plus mal compris, que nous allons surtout nous attacher.

(1) M. Romain Cornut, *Grammaire grecque et latine comparée*. Paris, 1843.

Le rapport, c'est le lien qui unit, qui embrasse tout; ce qu'un mot isolé, verbe ou autre, ne saurait peindre. Il faut que le rapport, comme un principe animateur, circule dans la proposition entière; c'est ce qui se fait le plus parfaitement par l'accord en genre, en nombre, en personne, de tout l'attribut avec le sujet; c'est à quoi contribue aussi, dans plusieurs langues, la position relative du sujet et de l'attribut. Le même accord doit relier entre elles les diverses parties du sujet ou de l'attribut, quand ils sont *grammaticalement composés* ou formés de termes complexes.

Faute de se diriger à la lumière de la métaphysique, les logiciens et les grammairiens ont entièrement méconnu la nature de ce rapport et la manière si simple dont le discours l'exprime. Ils voyaient que dans toute proposition se rencontre, explicitement ou implicitement, le verbe qui marque l'existence : que fallait-il en conclure? Rien autre chose, sinon que l'existence est le plus simple, par conséquent le plus général des attributs, et comme tel ne pouvant manquer dans aucun jugement, ni le verbe *être* dans aucune proposition. Au contraire, de ce que ce verbe élémentaire, exprimé ou sous-entendu, dégagé ou incorporé à quelque modificatif, se retrouve partout, ils en ont conclu que le verbe est lui-même le rapport intime des deux termes, le lien du sujet et de l'attribut; en ce sens, ils l'ont appelé la *forme*, la *copule* du jugement, dont les deux termes composeraient la *matière*. Dans cette manière de voir,

l'attribut tronqué n'aurait pour expression que l'adjectif, mot secondaire qui manque dans plusieurs propositions et dont les anciens ne faisaient pas même une espèce à part, mais une simple division du nom (1). En conséquence, les auteurs s'accordent à décider que *logiquement la proposition a trois parties : le sujet, le verbe et l'attribut.*

Relevons d'abord l'incohérence des expressions. *Sujet* et *attribut* sont des termes de logique, ils ne désignent point des espèces de mots ; *verbe* au contraire est un terme de grammaire, le *nom d'un mot*, comme dit Molière. Ce défaut seul d'analogie ne révèle-t-il pas la fausseté de la conception ?

Mais venons à la discussion des choses. Le choix du verbe *être* ou de l'idée d'existence qu'il représente, pour signifier un rapport, est ce qui se peut concevoir de plus malheureux. S'il est un mode, une qualité absolue, c'est bien l'existence ; et jamais les métaphysiciens ou les logiciens eux-mêmes, dans leurs plus arbitraires catégories, ne l'ont rangée parmi les relations : à quel titre donc le verbe qui l'exprime pourrait-il servir de rapport, de lien entre les termes de la proposition ? Quelquefois, cédant à l'évidence, les logiciens conviennent que le verbe *être* exprime l'*affirmation*, c'est-à-dire l'attribution par excellence (2). Mais peut-il à la fois exprimer

(1) M. Egger, *Notions élémentaires de grammaire comparée*, chap. VIII. Paris, 1864.

(2) *Logique* et *Grammaire générale* de Port-Royal.

l'attribut et le rapport du sujet à l'attribut? Il faudrait choisir entre ces idées contradictoires.

Dans ces phrases, *Dieu est*, *je suis*, qu'est-ce que l'on attribue à Dieu, au moi? L'existence, rien de plus. Quel rapport veut-on ici que le verbe *être* exprime, et un rapport à quoi? Il exprime assurément la chose du monde la moins relative, et il forme l'attribut unique. Évidemment, le rapport du sujet et de l'attribut est indiqué ici, comme toujours, par le rapprochement des mots *Dieu* et *est*, *je* et *suis*, et plus parfaitement encore par l'accord en nombre et en personne.

Dans la phrase, *Dieu est bon*, qu'est-ce que l'on attribue à Dieu? L'existence modifiée, *est bon;* l'attribut se trouve exprimé par deux mots, un verbe et un adjectif; il pourrait l'être par un plus grand nombre. Vous prétendez que le verbe sert à unir *Dieu* et *bon;* mais qu'est-ce qui unit *Dieu* et *est*, *est* et *bon?* Car, dans la phrase, tous les mots sont unis, tous s'accordent en nombre, en genre, en personne. Pourquoi la juxtaposition et surtout l'accord des mots ne suffiraient-ils pas à rendre l'accord et l'unité qui subsistent dans la pensée? Pourquoi vouloir qu'au lieu de jaillir naturellement des termes qu'il unit, le rapport prenne une forme, un corps à part, comme s'il était lui-même un terme particulier, de même espèce que les autres!

Ce qui achève de ruiner la théorie du verbe comme rapport ou lien des parties de la phrase, c'est que ce lien, de sa nature invariable, ne laisserait pas de varier

sans cesse dans le discours, où le verbe se montre susceptible de temps, de modes ; où il se conforme à la différence des personnes ; où l'adverbe vient encore en modifier le sens. Quoi ! c'est un rapport unique, invariable, qui d'une phrase à une autre subit toutes ces altérations ! Si le verbe était ce rapport, non-seulement il n'y aurait qu'un verbe élémentaire, comme cela doit être par la nature du jugement, mais encore ce verbe n'aurait qu'un temps, un mode, une personne ; ou pour mieux dire il n'aurait ni personnes, ni temps, ni modes, et le verbe serait avantageusement remplacé par un signe algébrique ; car rien ne serait plus propre à exprimer un rapport constant et toujours le même, s'il fallait absolument lui assigner une expression à part. Encore une fois, ces principes ne se soutiennent pas ; ils brisent l'unité de la phrase et voilent entièrement la marche si simple, si admirable du discours.

IV. — Suite de la syntaxe. De la construction.

La place respective des mots qui expriment le sujet et l'attribut n'est pas constante dans toutes les langues, elle ne l'est même pas toujours dans chaque langue ; et c'est ce qui fait différentes *constructions*.

Si l'on s'attache à l'analyse rigoureuse des idées, il n'est pas douteux que le sujet (l'essence) ne doive précéder l'attribut (l'existence), comme le nom précède l'adjectif qui le qualifie ou le détermine. De là une pre-

mière sorte de construction, plus régulière et plus fixe dans sa marche. Mais l'ordre selon lequel nous percevons les choses, surtout lorsqu'il s'agit d'impressions vives, instantanées, est souvent bien différent du premier; c'est alors tel ou tel attribut qui nous frappe, c'est lui seul en quelque sorte qui occupe notre esprit. Dans ce cas, l'attribut, se montrant d'abord dans la phrase comme il domine dans la pensée, produira une autre construction moins rigoureusement analytique, mais plus en harmonie avec les dispositions de l'âme. Ce sera, si l'on veut, une sorte de figure de grammaire.

Les deux constructions sont communes dans les langues qui ont des cas, parce que ces désinences suffisent, indépendamment de la place, pour indiquer la fonction des mots. Privée de cette ressource, la langue française a dû en général adopter exclusivement la construction la plus analytique. De là découle en partie cette clarté précieuse qui la distingue. Ce n'est pas que l'une des constructions en elle-même soit peut-être plus claire que l'autre; mais la confusion peut naître de la variété même. Forcée d'être uniforme dans sa marche et de s'astreindre à l'ordre qu'on a coutume d'appeler logique, la langue française s'est trouvée enrichie d'une qualité éminemment philosophique, sauf à offrir peut-être moins de ressources à la passion, au sentiment. Toute langue humaine a ses avantages et ses défectuosités; c'est au génie à lutter contre l'insuffisance de

l'instrument. Il n'est pas de langue qui ne devienne parfaite entre les mains d'un grand écrivain.

La grammaire s'arrête avec la proposition, simple et composée. Mais ne doit-elle pas, dans la phrase, envisager aussi la mesure, le nombre et l'harmonie des mots? Il le semble, car ces qualités intéressent l'expression de la pensée et surtout celle des sentiments. Or, l'objet de la grammaire n'est-il pas de faire comprendre tout ce que la proposition peut renfermer d'expressif?

V. — Vices de l'analyse dite logique et grammaticale. Nécessité d'une réforme de la grammaire.

Pour l'application pratique des règles de leur science, les grammairiens ont créé une méthode de décomposer et d'expliquer les phrases et les mots, qu'ils appellent *analyse logique* et *analyse grammaticale*. Ces expressions ne paraissent pas les plus justes; car l'une et l'autre de ces analyses appartiennent à la grammaire, comme elles relèvent nécessairement toutes les deux de la logique. Pour l'objet qu'on a en vue, on dirait peut-être mieux *analyse générale de la phrase, analyse particulière des mots;* car il ne s'agit pas d'autre chose.

Quoi qu'il en soit, sous le joug des fausses théories que nous avons combattues, les exercices analytiques de grammaire sont devenus forcément, pour les jeunes intelligences auxquelles on les impose, un labeur aussi ingrat que stérile. Est-il rien, par exemple, de plus

propre à fourvoyer, à dépraver le bons sens naturel, que l'obligation de trouver trois parties distinctes, sujet, verbe-rapport et attribut, dans ces phrases si simples et pourtant complètes : *Dieu est, je suis?* Même dans les phrases où la décomposition souffre moins de violence, que de distinctions oiseuses et de règles bizarres l'erreur dominante n'a-t-elle pas introduites!

Ces vices disparaîtront devant la réforme radicale de la grammaire que le progrès des études philosophiques amènera infailliblement. La vérité simplifie tout. L'analyse devient facile; il suffit de diviser chaque phrase en deux parties : l'une renfermant le mot ou les mots qui expriment le sujet; l'autre renfermant le mot ou les mots qui expriment l'attribut. Sauf les cas d'ellipse, la première contient toujours un nom (ou pronom), la seconde contient toujours un verbe. Autour de ces mots essentiels s'ordonnent tous les autres de la manière la plus rationnelle et la plus simple. On subdivisera selon le même procédé les propositions subordonnées, en indiquant les mots conjonctifs, qui servent à relier ensemble les phrases ou les membres de phrase. L'explication grammaticale de chaque mot suit sans peine, parce qu'on a une idée nette de sa fonction dans le discours (1).

Au reste, la première réforme, en ce qui concerne la

(1) Comme exemple, je prends au hasard quelques phrases de l'*Oraison funèbre du prince de Condé*. Je souligne les conjonctions et locutions conjonctives; je sépare par le trait — les deux termes,

grammaire, serait de ne la point enseigner à de jeunes enfants. La place de cette belle et difficile science, qui est au fond une philosophie appliquée, se trouve à la fin, non au commencement de l'instruction primaire. Ce seul changement renouvellerait l'enseignement donné au plus grand nombre : on réserverait pour les idées et les choses le temps que l'on consume stérilement sur des mots. On peut méthodiquement enseigner l'usage d'une langue, sans y mêler les définitions et les théories grammaticales, qui demandent, pour être comprises, et la connaissance de la langue et une certaine maturité de l'intelligence.

Les études grammaticales n'ont point été éclairées jusqu'ici de la lumière des principes. Nos traités élémentaires sont abstraits, sans être profonds. Si la grammaire s'appuyait sur la science de la pensée, elle formerait l'esprit à une forte réflexion, et constituerait une préparation excellente à la philosophie.

complexes ou incomplexes, de chaque proposition ; j'en indique par le trait | le commencement et la fin.

« A l'âge de vingt-deux ans, le duc — conçut un dessein | *où* les vieillards expérimentés — ne purent atteindre ; | *mais* la victoire — le justifia devant Rocroy. | L'armée ennemie — est plus forte, | il — est vrai ; | elle — est composée de ces vieilles bandes wallonnes, italiennes et espagnoles | *qu'*on — n'avait pu rompre jusqu'alors. »

Pour l'analyse particulière des mots de chaque phrase, on n'aurait qu'à reprendre l'une après l'autre les deux parties séparées, en rattachant tout, dans la première, au nom absolu (non régi); dans la seconde, au verbe, rattaché lui-même au nom (ou pronom).

CHAPITRE IV.

LE RAISONNEMENT ET SES LOIS.

I. — De la nature du raisonnement; ses éléments essentiels.

Lorsque plusieurs jugements sont dans un tel rapport que la vérité de l'un dépend nécessairement de la vérité de l'autre, leur ensemble forme un *raisonnement*. Raisonner, c'est apercevoir qu'une vérité dérive d'une autre et pourquoi elle en dérive. Ainsi le raisonnement est une espèce de jugement composé, dans lequel l'esprit a spécialement en vue la dépendance et la génération des vérités.

Attribuer à tel sujet telle manière d'être déterminée, c'est implicitement lui attribuer toute manière d'être inséparable de la première ; mais ce qui n'était qu'enveloppé, le raisonnement le dégage, le met en lumière. Par exemple, en rentrant en moi-même, je juge que l'*âme est une substance simple*. Je fais ensuite réflexion qu'une substance simple n'est point, comme les composées, sujette à la dissolution, à la mort; en d'autres termes, que, dans une substance, les attributs de simple et d'immortel sont inséparables ; ce qu'on exprime sous cette forme générale : *Ce qui est simple est immortel*. Je juge dès lors que l'*âme est immortelle*.

Ces vérités qui s'enchaînent composent un raisonne-

ment. Rassemblons-en les trois parties constitutives : *L'âme, comme substance, est simple; ce qui est simple est immortel; donc l'âme est immortelle.* Le premier jugement forme la base du raisonnement, puisque la simplicité de l'âme est donnée comme la raison de son immortalité ; on pourrait l'appeler *jugement générateur*. Le second joue le rôle d'intermédiaire ; c'est une sorte de principe logique ou d'axiome qui sert à montrer la dépendance nécessaire des deux vérités, que l'âme est simple et qu'elle est immortelle : on pourrait l'appeler *jugement moyen*. L'un et l'autre, contribuant à établir la vérité du dernier jugement, sont *principes* à son égard ; et ce troisième jugement, n'étant qu'une suite nécessaire des deux autres, s'appelle *conséquence*, terme qui désigne aussi la liaison des trois jugements. En tant qu'ils précèdent logiquement la conséquence, les principes prennent encore le nom de *prémisses*; et la conséquence, qui y est renfermée, celui de *conclusion*. L'enchaînement des vérités se découvre sans peine; le jugement générateur contient implicitement la conclusion, qui en sort comme l'attribut du sujet, et le jugement moyen fait voir comment il la contient.

Quand il est régulièrement et complétement exprimé par des mots, le raisonnement prend le nom de *syllogisme* ou *raisonnement en forme*. Le plus simple renferme trois propositions, dont la dernière est liée aux autres par la conjonction *donc*, et qu'il convient de disposer dans l'ordre suivi plus haut.

Nous croyons, en effet, dans ce qui précède, avoir assigné à chacune des prémisses sa fonction propre et sa place naturelle. Cependant, comme le jugement moyen, sous la forme générale qu'on lui donne, paraît subsister par lui-même, quoiqu'en réalité l'esprit l'ait tiré d'une intuition antérieure, on conçoit qu'on puisse aussi l'énoncer le premier. Le raisonnement prendrait alors cette forme : *Ce qui est simple est immortel; or, l'âme est simple : donc elle est immortelle.* Mais cet ordre, dit *synthétique*, est moins naturel; il porte la principale attention sur les principes logiques, qui ne sont que secondaires; il obscurcit plutôt qu'il ne montre la liaison des vérités. C'est pourtant celui que consacrait la logique scolastique. De plus, elle partait de la conclusion pour désigner les prémisses. On appelait *majeure* la proposition moyenne, parce qu'elle contient l'attribut de la conclusion, lequel était considéré, sous le rapport de l'extension, comme le *grand terme;* on appelait *mineure* la proposition génératrice, parce qu'elle contient le sujet de la conclusion, lequel était considéré comme le *petit terme* ou le moins étendu. Ces dénominations doivent être abandonnées; elles sont doublement vicieuses. D'abord il n'est pas rationnel de désigner les prémisses en fonction de la conclusion, puisqu'elles la contiennent et la précèdent; et puis, il n'y a point à distinguer dans la conclusion, pas plus que dans tout autre jugement, une extension propre à l'attribut : pour en posséder une, celui-ci devrait être élevé par l'abstraction

au rang de sujet, par conséquent cesser d'être attribut. L'analyse syllogistique, on le voit, n'est guère moins défectueuse que l'analyse logique ou grammaticale, et au fond on y reconnaît les mêmes erreurs.

Il est de l'essence du raisonnement de renfermer au moins trois jugements distincts; mais quelquefois le jugement moyen est si évident, qu'on ne le rend point par une proposition à part. Cela arrive principalement lorsqu'il s'agit des premiers principes qui constituent le fond de la pensée. Dans ce cas, le raisonnement semble se réduire à deux jugements, le principe générateur et la conclusion qui paraît s'ensuivre directement. C'est ce qui a conduit quelques logiciens à distinguer deux sortes de raisonnements, les raisonnements médiats et les raisonnements immédiats. C'est là une illusion. L'intermédiaire existe toujours; car, dès qu'il y a dépendance de deux vérités, cette dépendance n'est point arbitraire; elle se fonde sur une raison, et cette raison peut toujours s'exprimer dans un jugement à part. Les prétendus raisonnements immédiats sont de véritables enthymèmes : l'expression seule en est incomplète.

Mais un raisonnement aussi est un organisme vivant, dont les diverses parties ne restent point isolées; un rapport commun lie entre elles les deux prémisses, et l'une et l'autre avec la conclusion. Ce rapport est l'âme du raisonnement; il le parcourt et le pénètre tout entier. Ne se séparant point des trois jugements, il ne doit pas être exprimé dans le discours par une proposition expli-

cite ; il l'est par de simples conjonctions. On pourrait l'envisager sous différentes faces ; mais ce qu'il offre de fondamental, c'est la dépendance de la conclusion relativement aux prémisses. Il est donc identique avec le rapport d'appartenance de l'attribut au sujet, dans les jugements en général, et en particulier avec celui du conséquent à l'antécédent, dans les jugements hypothétiques : c'est plus spécialement un *rapport de conséquence*.

II. — Vérité et évidence du raisonnement. De sa valeur intellectuelle.

Il est de la nature du raisonnement que les prémisses soient évidentes et certaines par elles-mêmes ; dans chaque raisonnement on les suppose telles, soit qu'en effet elles consistent dans de véritables principes ou des faits constants, tirant leur lumière d'eux seuls, soit que leur certitude ait été établie à l'aide de raisonnements antérieurs. Ainsi de vraies prémisses doivent porter leur évidence avec elles-mêmes ; la vérité qui s'y trouve est une *vérité d'évidence immédiate* ou *intuitive*. Au contraire, la conclusion va chercher son appui hors de soi. Elle n'a pas d'évidence propre, et il faut que la raison emprunte aux prémisses une lumière qu'elle reporte sur la conclusion. C'est ce résultat d'un raisonnement juste, cette sorte de communication de l'évidence, qu'on appelle *démonstration*. La vérité de la conclusion est donc une *vérité d'évidence médiate, discursive* ou *démonstrative*. Pour être reçue dans l'intelligence, il faut, selon

l'expression de Pascal, qu'on ait pu l'enrôler à des vérités certaines par elles-mêmes (1). Enfin, outre la vérité propre des prémisses et de la conclusion, en tant que jugements isolés, il y a la vérité du rapport qui les unit, la *vérité de conséquence*. C'est ce qu'on distinguait, dans la langue de la logique scolastique, par les noms de *vérité matérielle* et de *vérité formelle*.

Un jugement sain nous découvre les vérités d'évidence intuitive ; la force du raisonnement nous permet de les fécouder et de les embrasser dans toute leur étendue. Il y a aussi invention, quoiqu'à un moindre degré, dans le raisonnement ; car celui qui saisit le premier un rapport inaperçu entre des vérités, ajoute à la somme de nos connaissances. Bien juger et bien raisonner sont des qualités également précieuses ; malheureusement elles n'existent pas toujours dans une parfaite union. Tel homme a le sens droit, il excelle à juger des principes ; mais sa vue se trouble et se fatigue à en poursuivre les conséquences : les vérités restent stériles entre ses mains. Tel autre montre une aptitude remarquable à tirer d'un principe donné tout ce qu'il renferme, il a ce qu'on pourrait appeler l'esprit de conséquence ; mais il ne sait point contempler les vérités premières, il n'en a pas le discernement ; il peut manquer même de sens commun, et mettre ensemble beaucoup de logique et beaucoup d'erreurs. Spinoza, parmi les philosophes.

(1) *Pensées*, 1re part., art. 3.

a brillé par l'esprit de conséquence. Son système se développe avec une rigueur imposante ; la trame serrée de ses raisonnements paraît comme impossible à rompre : que l'on remonte aux principes de la doctrine, qu'on les scrute en eux-mêmes, et l'on s'étonnera de la faiblesse des bases qui soutiennent l'édifice.

Il n'est pas rigoureux de dire que « la nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain (1). » Quand nous apercevrions tout d'abord les vérités avec leurs conséquences, il n'en devrait pas moins régner entre elles un ordre de dépendance, qui serait toujours dans la pensée l'objet d'une perception spéciale. Mais ce qui atteste en effet les bornes et la faiblesse de notre esprit, c'est que nous ne découvrons pas sans effort l'enchaînement le plus naturel de nos connaissances ; c'est que nous portons en nous-mêmes une foule de vérités qui nous restent voilées, quoique contenues dans d'autres qui nous sont familières. En un mot, c'est incapacité et faiblesse à l'esprit humain, non d'apercevoir la liaison des vérités, mais de l'apercevoir avec tant de peine, lorsqu'elle est si simple en elle-même.

(1) *Logique de Port-Royal*, IIIe part., chap. I.

III. — Des règles du raisonnement et des axiomes : leur rôle secondaire. Attaques de Hegel contre le principe de contradiction.

La seule marque de la vérité, pour le raisonnement comme pour le jugement, c'est toujours l'évidence : évidence intuitive pour les prémisses ; démonstrative ou dérivée de la première pour la conclusion ; intuitive encore pour le rapport de la conclusion aux prémisses.

Cependant ce rapport, qui est le même dans tous les raisonnements, suit invariablement certaines règles qui, sans dispenser de l'évidence, peuvent aider quelquefois à discerner la vérité de l'erreur. Ces règles, dans ce qu'elles ont de plus général, constituent les principes logiques, les *axiomes*.

Remontons jusqu'à la nature des choses ou la constitution de l'esprit. Se conformant à ce modèle, la connaissance reproduit nécessairement l'essence d'abord, puis l'existence des divers objets.

Les essences sont éternelles, immuables, parfaitement identiques avec elles-mêmes ; elles constituent le premier et indestructible fondement de la pensée et de la réalité. De là découle aussi le premier des axiomes, le *principe d'identité*, que l'on formule ordinairement ainsi : *Toute chose est ce qu'elle est* ; ce qui veut dire : Il y a une nature fixe, une essence de chaque chose, et elle est déterminée par la pensée, essence des essences. Si l'on compare entre elles les essences, le principe d'iden-

tité se transforme dans le *principe de contradiction*, qu'on exprime ainsi : *La même chose, prise sous le même rapport, ne peut pas être à la fois et ne pas être.* Ce second axiome en implique lui-même un troisième, le *principe d'exclusion entre l'être et le néant*, nouvelle transformation du premier : *Une chose est ou n'est pas*, ou bien, si au lieu des objets on prend la connaissance : *Tout jugement est vrai ou faux* (1). On voit que le principe d'identité et de contradiction repose en dernière analyse sur l'éternelle fixité des essences, c'est-à-dire sur l'idée même ou la définition de l'essence, saisie par l'intuition intérieure.

Ce principe peut être appliqué de différentes manières, et de là viennent les divers axiomes propres à telle ou telle science. Le géomètre, par exemple, ayant souvent à employer les idées de tout et de partie, jugera utile de formuler ce principe : *Le tout est plus grand que la partie.* C'est là, en effet, une vérité évidente contenue dans l'idée du tout, dans son essence et sa définition. Ainsi encore, des idées de quantité et d'égalité résulte l'axiome, que *deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles.* Inutile de multiplier les exemples.

Pour les essences, il n'existe au fond qu'un seul axiome ou principe logique, exprimant par sa double face la permanente fixité des essences et leur éternelle distinction. On ne peut ébranler ce principe sans nier

(1) Leibnitz, *Nouveaux essais*, p. 327 et *passim*.

l'être, la réalité, Dieu. Pourtant cet axiome des axiomes a été contesté. Il l'a été par les sceptiques, il l'a été par quelques panthéistes, entre autres Hegel ; mais aussi le sceptique n'a plus l'idée de la vérité, et le panthéiste détruit celle de Dieu. Dans le système de Hegel, rien de fixe, rien d'absolu : un devenir éternel, et éternellement insaisissable parce qu'il sort de l'indétermination pure ou du néant, remplace la souveraine perfection, base première de toute pensée et de toute réalité. Plus de fondement dès lors à l'affirmation ou à la négation. Pour confondre ainsi les essences, Hegel allègue que l'âme, que toute chose réelle est une et multiple, qu'elle réunit des attributs opposés ; mais qui ne voit que dans cette opposition même, si peu comprise de l'auteur, la nature ou l'essence de l'unité n'en reste pas moins nécessairement distincte de celle de la multiplicité? Si l'âme, comme toute substance, est une et multiple, ce n'est point sous le même rapport ; autrement il n'y aurait en elle ni évolution ni pensée : elle ne vivrait pas, elle ne serait rien. Ainsi la distinction de nature subsiste, et avec elle le principe de contradiction. En le reniant, Hegel y a substitué l'*identité des contradictoires*, c'est-à-dire le *principe d'absurdité*, droit nouveau de la pensée, qui permet de soutenir en même temps le pour et le contre : merveilleux fondement d'une philosophie pompeusement annoncée au monde.

Quant à l'existence, comme elle part de l'essence et la contient à sa manière, le principe de contradiction

demeure, il est d'un usage universel. En outre, la liaison des existences entre elles et leur commune dépendance de la raison et de la volonté divines donnent l'axiome ou *principe de la raison suffisante*, ainsi formulé par Leibnitz : *Rien ne se fait sans une cause ou raison suffisante.* En effet, il y a toujours une raison de ce qui n'est pas éternel, que l'homme la connaisse ou qu'il l'ignore.

La valeur, soit théorique, soit pratique, des axiomes, a été fort exagérée par les philosophes formalistes de l'école d'Aristote, et ce qui est moins naturel, par Leibnitz. Deux considérations doivent la réduire à de plus justes bornes.

Premièrement, les axiomes, même le principe d'identité, ne sont pas le fond premier de la pensée; ils n'en constituent point les vrais éléments. Dérivant eux-mêmes des idées, fondés sur les définitions, ils sont de simples produits de la pensée, et des produits abstraits. Or, « loin d'être, comme ces axiomes, le produit de la pensée, les principes de la métaphysique forment la nature même de l'être pensant (1). » On ne conçoit pas que Fichte, avec une partie de la philosophie allemande, fasse porter la philosophie entière sur des abstractions logiques. N'est-ce pas se repaître de *secondes intentions?*

Enfin, la valeur pratique des axiomes est aussi fort secondaire. On a voulu les substituer à l'évidence

(1) Bordas, *Mélanges*, p. 198.

comme marques ou critères de la vérité; mais comment eux-mêmes sont-ils primitivement acceptés? Par la seule force de l'évidence : on en revient toujours là. D'ailleurs, les axiomes ne sont pas plus clairs, plus immédiatement saisissables que toute autre application de l'idée générale d'où ils sortent. Par exemple, le dicton vulgaire : *Un chat est un chat*, renferme une vérité non-seulement aussi certaine, mais aussi immédiate que l'axiome logique : *Toute chose est ce qu'elle est*. Croire que l'on doive passer par l'axiome pour percevoir la première vérité, c'est ne pas connaître la marche de l'esprit humain. Les géomètres, par affectation de rigueur, énumèrent les axiomes d'avance; or, il se trouve en réalité qu'ils pourraient se dispenser même de les énoncer.

Que les sciences particulières se servent des axiomes comme de principes tout à fait premiers, sans en rechercher le fondement : la science des principes ne saurait procéder ainsi. Elle doit, sinon démontrer, du moins expliquer les axiomes et les subordonner aux principes absolus, aux idées; subordination qui représente celle de la logique à la métaphysique.

IV. — Règles spéciales du raisonnement. Réflexions sur l'art syllogistique.

Les règles du raisonnement, dans ce qu'elles ont de spécial, ne peuvent être que l'application des axiomes

généraux. Pour les découvrir, nous considérerons tour à tour, dans leur mutuelle dépendance, la vérité ou la fausseté des prémisses, la vérité ou la fausseté de la conclusion. Quant à la vérité de conséquence, elle doit être supposée dans tous les cas, puisqu'un assemblage de jugements, vrais ou faux, qui ne seraient liés entre eux par aucun rapport de dépendance, ne mériteraient à aucun titre le nom de raisonnement.

1° Des prémisses vraies le sont dans tout ce qu'elles renferment, et par conséquent ne peuvent contenir que des conclusions vraies. De là cette règle fondamentale : Toute conclusion rigoureusement déduite d'un principe vrai doit être tenue pour vraie. S'il en était autrement, la nature du vrai et celle du faux seraient mêlées ; les prémisses ne seraient ni fausses ni vraies, elles seraient à la fois et ne seraient pas ; ce qui ramène la règle au principe de contradiction. Il n'est pas rare de voir les hommes reculer devant les conséquences évidentes de leurs principes. Faiblesse d'esprit ou lâcheté de caractère ! Il faut choisir, ou abandonner le principe, ou accepter les conséquences.

2° Des prémisses fausses peuvent contenir soit des conclusions fausses, soit même des conclusions vraies. Dans le premier cas, les trois jugements considérés isolément, seront tous faux ; il ne restera que la seule vérité de conséquence. Celle-ci, en effet, peut subsister séparément. C'est que le faux même a ses lois, et chaque erreur ses conséquences propres. Partir de faux prin-

cipes, c'est en quelque sorte changer dans son esprit la nature des choses ; rien de surprenant que la conclusion, qui énonce le résultat, soit elle-même aussi fausse que les principes dont elle émane. Toutefois cela n'arrive pas nécessairement, et le cas peut se présenter où de prémisses fausses on tirera légitimement quelque conclusion vraie. La raison en est facile à comprendre. Pour qu'un jugement soit vrai, il faut qu'il représente fidèlement, sans altération aucune, la nature et l'existence des choses ; mais par la même raison, il n'est nullement nécessaire, pour qu'un jugement soit faux, que la nature des choses s'y trouve totalement changée et défigurée ; il suffit qu'elle y soit altérée par quelque côté, fût-ce par un seul. On conçoit dès lors qu'un jugement, quoique faux en soi, puisse renfermer quelques conséquences vraies, que le raisonnement en fera légitimement sortir. Par exemple, étant donné ce principe faux : *La plante ressemble en tout à l'animal* ; on en déduit la conséquence vraie : *Donc la plante est vivante.*

3° La vérité de la conclusion, prise en elle-même, ne peut garantir la vérité des principes, si l'on avait quelque doute sur celle-ci. On vient d'en donner la raison. D'ailleurs, il n'est pas dans la nature du principe de tirer sa lumière de la conclusion. Néanmoins la vérité d'une conception devient probable, à mesure que l'on en tire un plus grand nombre de conséquences qui sont revêtues du caractère de certitude.

4° Mais si une seule conclusion se présente qui soit

visiblement fausse, il n'y a point à hésiter, on doit renoncer au principe. C'est une preuve que l'on s'était trompé en le prenant pour vrai, et l'on ne fait encore ici qu'appliquer l'axiome de contradiction : il y a ce qu'on appelle *réduction à l'absurde*. C'est ainsi qu'on rejette l'hypothèse de Ptolémée sur l'immobilité de la terre, quoiqu'elle rende compte d'un grand nombre de phénomènes astronomiques. Cependant il faut user de cette règle, comme de toutes les autres, avec une sage réserve et sous l'autorité supérieure du bon sens. On ne désertera pas, sous prétexte de quelques contradictions apparentes, des principes longtemps éprouvés; ce sera seulement un motif de les soumettre à un nouvel et plus sévère examen.

Nous croyons qu'on peut réduire aux observations précédentes tout ce qu'il y a d'essentiel et de pratique dans les règles du raisonnement. Les scolastiques, commentateurs d'Aristote, les avaient multipliées outre mesure et en avaient fait un art très-compliqué. Ils reconnaissaient, à l'exemple du *maître*, dans le raisonnement en forme ou syllogisme, différents *modes* et différentes *figures*. Le mode tenait à la disposition respective des trois propositions du syllogisme, universelles ou particulières, affirmatives ou négatives; la figure dépendait de la place qu'occupait le moyen terme dans les prémisses. On avait inventé des mots bizarres pour aider la mémoire à retenir toutes ces distinctions; c'est ainsi qu'un syllogisme en *barbara*, par exemple, signifiait un

syllogisme de la première figure, dont les trois propositions étaient universelles affirmatives. Chaque figure avait ses règles particulières, ses modes concluants et non concluants. Qu'on juge des entraves que cet *art syllogistique*, aujourd'hui tombé dans un juste mépris, devait apporter aux efforts de l'esprit humain. Son effet inévitable était d'arracher la pensée à la méditation des choses mêmes, pour la jeter dans de stériles considérations de forme. On a tenté plus d'une fois de simplifier cette machine à raisonner, mais il est des choses qu'il vaut mieux ne pas perfectionner.

Les hommes pèchent bien plus faute de connaître les questions et d'y être attentifs que pour ignorer les règles du raisonnement : on peut même assurer qu'une attention expresse à ces règles serait presque toujours nuisible en pratique. C'est aux principes, aux faits, à leur évidence, qu'il se faut constamment attacher.

CHAPITRE V.

DES DIFFÉRENTES SORTES DE RAISONNEMENTS.

I. — Raisonnements par évolution, raisonnements par équivalence. Opposition et subordination.

Dans le raisonnement sur l'immortalité de l'âme, qui nous a servi d'exemple, si la vérité de la conclusion dépend de celle des prémisses, elle ne se confond pas

avec elle ; quelque intimement unies que soient les propriétés d'immortel et de simple, elles ne sont point identiques, et ne pourraient dans tous les cas se substituer l'une à l'autre. On découvre, dans ces sortes de raisonnements, une évolution ou génération de vérités : on pourrait les appeler *raisonnements par évolution*.

Il est d'autres raisonnements où l'on procède du même au même, du tout à ses parties, etc., et dont la conclusion ne renferme pas, à proprement parler, une vérité nouvelle, mais une nouvelle forme, et quelquefois simplement une nouvelle expression de la vérité contenue dans les prémisses. Ce sont les *raisonnements par équivalence*. Ils sont fréquents en mathématiques. Condillac n'en reconnaît pas d'autres et croit que l'art de raisonner se réduit à transformer des termes, à remplacer l'expression d'une vérité par une expression équivalente. Évidemment Condillac se trompe ; il ne voit qu'une sorte de raisonnements, et il oublie ceux qui offrent le plus d'intérêt.

Telle est la différence la plus digne de remarque qui se rencontre entre les raisonnements. Nous n'ajouterons rien sur les raisonnements par évolution ; mais il y a quelques règles particulières à observer pour les raisonnements par équivalence, selon leurs différentes espèces. Les logiciens, qui en ont fait des raisonnements immédiats, les rapportent à l'opposition, à la subordination, à la substitution ; nous pensons qu'il convient d'y joindre encore les raisonnements hypothétiques et les disjonctifs.

Les plus simples des raisonnements par équivalence sont ceux qui résultent de l'application directe du principe de contradiction aux jugements opposés ; on les appelle *raisonnements par opposition*. Il y a *opposition logique* entre des jugements, lorsque la vérité de l'un détruit la vérité de l'autre ; ce qui peut se faire de deux manières : par contradiction ou négation simple, et par contrariété.

Un jugement est le *contradictoire* d'un autre, lorsqu'il renferme purement et simplement la négation de celui-ci. Donc, de deux jugements contradictoires, l'un est nécessairement vrai, l'autre nécessairement faux ; donc on peut toujours conclure de la vérité de l'un à la fausseté de l'autre, et de la fausseté de l'un à la vérité de l'autre. Il est visible que dans ces sortes de conclusions, on ne fait point paraître une vérité nouvelle ; on établit seulement que telle ou telle vérité reste identique avec elle-même. Un jugement est le *contraire* d'un autre, lorsque avec la négation de celui-ci, il implique encore une attribution qui lui est propre. En tant que se niant l'un l'autre, les jugements contraires ne peuvent être vrais ensemble ; mais en tant qu'ils ont chacun leur contenu particulier, ils peuvent être tous les deux faux. Donc de la vérité de l'un on peut conclure à la fausseté de l'autre, mais non de la fausseté de l'un à la vérité de l'autre. C'est en ce dernier point qu'ils diffèrent des contradictoires. Soit le jugement : *Tous les hommes sont justes*. Le contradictoire sera : *Il y a des hommes qui ne*

sont pas justes. Le contraire sera : *Nul homme n'est juste* (1).

De la règle des contradictoires combinée avec la réduction à l'absurde résulte la *démonstration indirecte*. Elle consiste à établir la vérité d'une *thèse* par la fausseté de la contradictoire. On prouve la fausseté de celle-ci par les conséquences que l'on en tire ou par la réduction à l'absurde, et de cette fausseté démontrée on conclut légitimement à la vérité de la proposition. Ces sortes de démonstrations ne le cèdent point en rigueur ni en certitude aux *démonstrations directes*, où l'on donne les principes générateurs de la thèse ; mais ne montrant point la filiation des idées, elles paraissent moins propres à satisfaire l'esprit. Quelques mathématiciens en abusent; il convient de les réserver, autant que possible, pour les vérités moins essentielles.

La *subordination logique* des idées et des jugements offre aussi des rapports faciles à saisir, et qui servent à reconnaître les transformations d'une même vérité. C'est ce qui donne lieu aux *raisonnements par subordination* ou par *équivalence d'extension*. Ils reposent sur ce principe : Le genre équivaut à l'ensemble des espèces et des individus, et réciproquement. Si l'on descend du genre aux espèces et aux individus, ou plus simplement du général au particulier, c'est la *déduction* proprement dite; si l'on suit la marche inverse, c'est l'*induction*.

(1) Les logiciens comptent encore les *subalternes* et les *sous-contraires*, mais nous jugeons ces détails pour le moins inutiles.

Partant de la vérité de cette proposition : *Tous les animaux sont doués de mouvement spontané*, j'en puis conclure celle-ci (en suivant la classification de Cuvier) : *Les vertébrés, les mollusques, les articulés et les radiaires* sont doués de mouvement spontané. Voilà une déduction ; elle est *complète*, et procède évidemment du même au même ; mais elle pourrait être *incomplète*, et procéder du tout à la partie, sans cesser d'être rigoureuse. Ainsi, de notre première proposition on peut tirer celle-ci : *Donc les radiaires sont doués de mouvement spontané ;* ou cette autre : *Donc le polype est doué*, etc. Dans ce dernier cas, le raisonnement complétement exprimé serait : *Le polype est un animal ; or tout animal est doué de mouvement spontané ; donc le polype*, etc. On voit qu'il y a bien là trois jugements distincts, comme en tout autre raisonnement. C'est proprement dans la déduction incomplète que l'on procède du général au particulier. En voici les règles, qu'il suffira d'indiquer : De la vérité du général on conclut à la vérité du particulier, mais non réciproquement ; de la fausseté du particulier on conclut à la fausseté du général, mais non réciproquement.

Il y a quelque chose d'analogue dans les *raisonnements par modalité*, sortes de raisonnements à fortiori, dans lesquels on conclut de l'existence nécessaire à l'existence actuelle, ou de celle-ci à la possibilité, etc.

L'induction est l'inverse de la déduction. Partant de la vérité de cette proposition : *Les vertébrés, les mollus-*

ques, les articulés et les radiaires sont doués de mouvement spontané, j'en conclus que *tout animal est doué de mouvement spontané*. Le sujet du second jugement est comme l'addition ou la sommation des termes du premier : on procède toujours du même au même. Il y a une prémisse sous-entendue, c'est que toutes les espèces du genre animal ont été énumérées. Voilà l'*induction complète*, la seule qui soit rigoureusement certaine.

Il semble même qu'on ne devrait jamais employer l'*induction incomplète*, puisqu'on a vu précédemment qu'on ne peut conclure de la vérité du particulier à celle du général. Mais l'analogie peut venir en cette occasion à notre secours, et suppléer ce qui manque à l'observation directe. L'esprit humain reconnaît partout les traces d'une sagesse infinie; il sait que le monde, formé sur un plan simple et unique, est gouverné par des lois générales et constantes. Le *principe d'analogie* est comme un flambeau qui nous éclaire encore, quand la lumière de l'expérience nous abandonne. C'est ainsi qu'après avoir constaté un caractère dans un certain nombre d'espèces, nous concluons que ce caractère appartient au genre tout entier; l'analogie nous montre d'avance ce caractère dans celles des espèces où il n'a pas encore été constaté. Elle nous fait voir, pour ainsi dire, le général dans le particulier, et plus les caractères observés sont importants, plus elle approche de la certitude.

De même, nous concluons encore d'une ressemblance partielle entre des êtres à une ressemblance totale, ou du moins plus étendue que celle qui nous est révélée par l'expérience; c'est le *raisonnement par analogie* proprement dit. Ces raisonnements, s'ils ne donnent point une certitude absolue, ouvrent un champ très-vaste à l'esprit humain.

A l'induction se rapporte encore l'*exemple*, argument qui regarde surtout les choses morales et la conduite des affaires (1).

II. — Suite des raisonnements par équivalence. Substitution. Raisonnements hypothétiques et disjonctifs.

Une troisième sorte d'équivalence résulte de la substitution de certains termes à d'autres en gardant le même sens. Les *raisonnements par substitution* sont surtout employés en mathématiques; ils abrégent et facilitent les calculs en permettant de passer de l'expression d'une quantité à une expression plus simple. Les règles de substitution doivent avoir été démontrées d'avance; elles fournissent la prémisse ordinairement sous-entendue dans ces sortes de raisonnements. On doit ranger dans cette classe les *raisonnements par conversion*. « On appelle conversion d'une proposition, lorsqu'on change le sujet en attribut et l'attribut en sujet, sans que la

(1) Bossuet, *Logique*, liv. III, chap. XXI.

proposition cesse d'être vraie, si elle l'était auparavant, ou plutôt en sorte qu'il s'ensuive nécessairement de la conversion qu'elle est vraie, supposé qu'elle le fût (1). » Mais la conversion est si peu naturelle et de si peu d'usage, qu'il est inutile d'en donner les règles.

Parmi les raisonnements par équivalence nous rangeons enfin ceux que les logiciens appellent *hypothétiques* et *disjonctifs*, mais dont ils ne semblent pas avoir bien compris la nature. Ils ne les ont distingués que par un caractère extérieur des autres raisonnements, appelés *catégoriques* ou *absolus* parce qu'ils ne renferment aucune proposition relative.

Il y a raisonnement hypothétique, lorsque, partant comme principe d'un jugement hypothétique et ayant posé l'un de ses membres, l'antécédent ou le conséquent, on veut déterminer l'autre dans la conclusion. Nous connaissons déjà les règles qu'il faut suivre, puisque le rapport de l'antécédent au conséquent est le même que celui des prémisses à la conclusion. Ainsi, de la vérité de l'antécédent on conclut à la vérité du conséquent, mais non réciproquement ; de la fausseté du conséquent on conclut à la fausseté de l'antécédent, mais non réciproquement. Or, à quoi se réduit ici l'opération intellectuelle ? La conclusion résulte tout entière du rapport de dépendance qui existe entre le conséquent et l'antécédent ; mais déjà ce rapport était donné dans le juge-

(1) *Logique de Port-Royal*, IIe part., chap. XVIII.

ment hypothétique d'où l'on est parti : on n'a donc fait que procéder du même au même.

Le *raisonnement disjonctif* a lieu, lorsque, prenant pour principe un jugement disjonctif et ayant établi ou rejeté une partie des membres de la disjonction, on veut établir l'autre dans la conclusion. En vertu du rapport d'exclusion qui doit régner entre les membres, voici les règles, pour le cas d'une *disjonction complète :* S'il n'y a que deux membres, en établissant l'un, on doit conclure au rejet de l'autre ; quand l'un est rejeté, l'autre se trouve par cela même établi. S'il y a plus de deux membres, pour en établir un dans la conclusion, il faut avoir rejeté tous les autres ; et un seul étant établi dans les prémisses, on doit dans la conclusion rejeter tous les autres. Pour le cas d'une *disjonction incomplète,* on pourrait encore conclure par exclusion, mais non en établissant positivement un des membres. Dans ces raisonnements, la légitimité de la conclusion repose sur le rapport d'exclusion entre les membres ; et comme ce rapport est donné dans le jugement qui sert de principe, il est clair que l'on procède par équivalence.

III. — Raisonnements simples et composés. De l'adhésion de l'esprit dans le raisonnement.

En tout la composition suppose une réunion de plusieurs éléments et une certaine dépendance établie entre

eux; or, ce qui caractérise le raisonnement, c'est le rapport de conséquence : c'est de là qu'il faut juger s'il est simple ou composé. Il sera *simple*, si le rapport de conséquence est unique; il sera *composé*, s'il existe plusieurs rapports de cette sorte intimement liés entre eux. D'ailleurs cette liaison peut exister de plusieurs manières, ce qui détermine les différentes espèces de raisonnements composés. Il faut les examiner en eux-mêmes, et ne pas se borner, comme on le fait d'ordinaire, à les étudier dans leur expression.

1° Le cas qui se présente d'abord est celui où l'on réunit plusieurs raisons distinctes, servant à prouver une seule et même conclusion; par exemple, si j'établis à la fois l'immortalité de l'âme sur sa simplicité et sur la justice de Dieu. La composition est ici réduite au minimum, car le lien des raisonnements ne consiste que dans leur commun rapport à une même conclusion.

2° Lorsque, pour arriver à une conclusion définitive, on doit passer par plusieurs intermédiaires qui s'enchaînent mutuellement et dépendent les uns des autres, le raisonnement prend le nom de *sorite*, « c'est-à-dire *entasseur* (1). » Il se compose d'un assemblage de jugements dans lesquels l'attribut du premier se transforme en sujet du second, l'attribut du second en sujet du troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on réunisse, dans la conclusion, le sujet du premier jugement avec

(1) Bossuet, *Logique*, liv. III, chap. XII.

l'attribut employé en dernier lieu (1). Pour mieux apprécier la justesse du sorite, on peut le décomposer en autant de raisonnements simples qu'il renferme d'intermédiaires, et examiner si chacun d'eux est légitime. Ce qui fait l'unité de ce raisonnement, c'est le rapport de tous les intermédiaires à la conclusion principale qui doit définitivement en sortir.

3° Lorsqu'une vérité à démontrer dépend immédiatement de principes qui ne sont pas évidents par eux-mêmes et qu'en la démontrant on apporte aussi la preuve de ceux-ci, on forme un *épichérème*. L'épichérème renferme donc un raisonnement principal, dans lequel on enveloppe un ou plusieurs raisonnements subsidiaires, pour établir la vérité des prémisses du premier. On peut réduire à un épichérème le discours entier de Cicéron *pro Milone*.

4° Nous rangeons enfin parmi les raisonnements composés *le dilemme*, appelé aussi *raisonnement hypothético-disjonctif*. C'est un raisonnement dans lequel, après avoir posé une alternative rigoureuse, on établit la conclusion, en prouvant qu'elle a également lieu dans tous les cas sur lesquels porte l'alternative. « Par exemple,

(1) La *Logique de Port-Royal* donne cet exemple : « Les avares sont pleins de désirs ; ceux qui sont pleins de désirs, manquent de beaucoup de choses... ; ceux qui manquent de ce qu'ils désirent, sont misérables ; donc les avares sont misérables. » L'auteur remarque, quant à ces sortes de raisonnements composés, que ce sont les plus ordinaires en mathématiques (IIIe part., chap. I).

ayant à prouver qu'*on ne saurait être heureux en ce monde,* on peut le faire par ce dilemme :

» On ne peut vivre en ce monde qu'en s'abandonnant à ses passions, ou en les combattant.

» Si l'on s'y abandonne, c'est un état malheureux; parce qu'il est honteux, et qu'on n'y saurait être content.

» Si on les combat, c'est aussi un état malheureux; parce qu'il n'y a rien de plus pénible que cette guerre intérieure qu'on est continuellement obligé de se faire à soi-même.

» Il ne peut donc y avoir en cette vie de véritable bonheur (1). »

Le dilemme cesse d'être concluant, si l'on a omis quelque cas possible. Il serait également vicieux, s'il pouvait être *rétorqué.*

On aperçoit sans peine que le dilemme est décomposable en autant de jugements simples qu'il y a de cas énumérés. C'est pour avoir méconnu le caractère de composition du dilemme, que certains auteurs ont nié qu'il puisse jamais former une démonstration rigoureuse.

Dans le raisonnement aussi, la volonté paraît et se marque par les divers degrés d'adhésion. A cet égard on aura des raisonnements, comme des jugements, certains, incertains, probables et douteux. Avec la trace de

(1) *La Logique*, IIIe part., chap. XVI.

la volonté on découvre encore celle du sentiment ; car l'âme raisonne, comme elle juge, avec toutes ses puissances. Si nous avons à défendre la vérité contre d'odieuses attaques, nos preuves seront comme animées d'indignation ; on sentira notre cœur battre sous nos arguments. Les émotions de l'âme, se produisant avec les actes intellectuels, auront leur expression dans le discours par les tours vifs, passionnés, les figures neuves et hardies.

IV. — Réflexions sur la dialectique. Lieux communs ; paralogismes ou sophismes.

La connaissance des principes généraux du raisonnement, de ses règles, de ses diverses espèces, peut n'être pas sans utilité pratique : tout ce qui éclaire nos opérations intellectuelles doit en rendre l'usage plus facile et plus sûr. Mais l'art n'est point séparé de la science ; le perfectionnement pratique est le résultat naturel et direct de la théorie bien comprise. Quelques auteurs vont plus loin ; ils pensent qu'il y a des moyens artificiels pour bien raisonner, et cet art spécial de la démonstration, ils l'appellent *dialectique*. La dialectique embrasserait trois parties : l'art de trouver les preuves ; celui de les disposer dans leur jour le plus favorable ; enfin, celui de discerner, dans des preuves données, la vérité d'avec l'erreur.

La première partie serait sans contredit d'un haut

intérêt; mais on peut douter qu'il y ait un art d'inventer, soit dans le raisonnement, soit dans les sciences en général. L'essai que les anciens nous ont laissé sous le nom de *topiques* ne paraît pas fort heureux. Ils avaient réduit en système toutes les sources d'arguments ou *lieux communs* (en grec, τόποι) : arguments par la définition, par l'exemple, par la cause ou l'effet (1); *a pari*, *a fortiori*, *a minori*, *a contrario sensu*, etc. Le bon sens a porté son arrêt, et les lieux communs sont justement regardés comme le contraire de l'esprit d'invention.

Quant à la partie de la dialectique qui traite de l'ordre et de la disposition des preuves, elle se rattache intimement à la théorie de leur expression, et rentre ainsi dans la rhétorique.

La dernière partie a pour objet d'apprendre à découvrir et à éviter les erreurs de raisonnement ou *paralogismes*, qui prennent le nom de *sophismes* lorsque la mauvaise foi s'y joint. Aristote est le premier qui en ait donné une classification; mais il n'est point remonté aux causes générales de nos erreurs. Il se borne, selon sa coutume, à recueillir un certain nombre d'observations, sans les éclairer d'aucune lumière philosophique. Cepen-

(1) « On argumente de la cause à l'effet, et c'est de là que se tire la démonstration *à priori;* comme on remonte de l'effet à la cause, et c'est de là que se tire la démonstration *à posteriori.* » (Bossuet, *Logique*, liv. III, chap. xx. — *Logique de Port-Royal*, IVe part., chap. I, à la fin.)

dant, comme plusieurs de ses distinctions ont été consacrées par l'usage, il ne sera pas inutile de les indiquer sommairement.

Aristote compte deux sortes de sophismes : *sophismes de mots* et *sophismes de pensée* ou, comme il dit, *hors des mots*. Les premiers sont : l'*équivoque*, l'*amphibologie*, le passage du *sens divisé* au composé, celui du *sens composé* au divisé, l'*abus de l'accent et des locutions figurées*. On peut les réduire à l'ambiguïté seule. Les sophismes de pensée sont : 1° l'*ignorance de la question*, quand il s'agit de démontrer une chose et qu'on traite d'une autre ; 2° la *pétition de principe*, à laquelle on peut rattacher le *cercle vicieux* ou *diallèle ;* ce paralogisme consiste en général à donner pour preuve ce qui est en question, soit que l'on établisse une thèse incertaine par des principes plus incertains encore, soit que l'on prouve le même par le même, ou deux choses contestables en les prenant tour à tour pour preuve l'une de l'autre : on trouve encore quelque chose d'analogue dans la *progression à l'infini ;* 3° la *confusion de l'accidentel et de l'essentiel ;* 4° la *confusion du relatif et de l'absolu ;* 5° la *fausse conséquence*, ou la violation des rapports qui lient entre elles les prémisses et la conclusion, l'antécédent et le conséquent ; 6° la *fausse supposition des causes ;* 7° le sophisme de *l'interrogation collective*, dans lequel on réunit et on mêle ce qui exigerait des réponses séparées.

Au lieu de considérer, comme Aristote, les qualités

des raisonnements, Locke s'en tient aux dispositions des hommes et sonde les motifs qui les font agir. A cet égard il reconnaît quatre sortes d'arguments : *ad judicium*, *ad verecundiam*, *ad ignorantiam*, *ad hominem*. Le premier, fondé sur la raison, fournit une *démonstration absolue*, et c'est, d'après Locke, le seul légitime. Les trois autres, qui font appel au respect ou se prévalent de l'ignorance d'un adversaire, de sa conduite, de ses opinions, etc., ne fournissent qu'une *démonstration relative*, et l'auteur paraît les rejeter comme sophistiques. Cependant il admet lui-même que si ces arguments n'établissent pas la vérité, « ils pourraient disposer l'esprit à la recevoir (1) ». Tel est en effet l'usage légitime auquel peut être employée la démonstration relative, et ce qui fait que les arguments *ad verecundiam*, *ad ignorantiam*, *ad hominem*, ne sont pas nécessairement des sophismes.

On pourrait ajouter à la liste de Locke. Dans le même ordre d'idées, Bentham a fait une classe à part des *sophismes parlementaires :* il énumère, avec sa puissance ordinaire d'analyse, toutes les formes que prend dans les assemblées délibérantes cet appel incessant aux passions, aux préjugés, aux intérêts, sous lequel les partis et le pouvoir étouffent à l'envi la vérité et la justice. Les *sophismes judiciaires* offriraient aussi un champ assez vast de recherches. Mais l'usage seul peut

(1) *De l'Entendement humain*, liv. IV, chap. XVII, § 22.

apprendre toutes les variations et les déguisements dont l'erreur est susceptible. Port-Royal a de bonnes observations sur les *sophismes d'amour-propre*, *d'intérêt* et *de passion* (1).

Sous le nom de *dialectique*, on désigne encore l'art de la discussion ou la recherche de la vérité en commun. Cet art est important, et mériterait d'être cultivé. La diversité des esprits fait paraître les différentes faces des questions, les opinions aux prises se mesurent et s'éprouvent ; on retire toujours quelque profit d'une discussion sérieuse et bien conduite.

« Mais autant cet exercice est utile lorsqu'on en use comme il faut et avec un entier dégagement de passion, autant est-il dangereux lorsquon en use mal, et que l'on met sa gloire à soutenir son sentiment à quelque prix que ce soit, et à contredire celui des autres. On s'accoutume, sans qu'on s'en aperçoive, à trouver raison partout, et à se mettre au-dessus des raisons en ne s'y rendant jamais; ce qui conduit peu à peu à n'avoir rien de certain et à confondre la vérité avec l'erreur, en les regardant l'une et l'autre comme également probables (2). »

(1) *La Logique*, IIIe part., chap. XX.
(2) *Ibid.*

Digitized by Google

V. — De l'expression du raisonnement. Réflexions sur la rhétorique.

L'expression du raisonnement le plus simple, si elle est complète, comprend trois propositions; mais souvent on supprime l'une des prémisses, surtout la proposition moyenne, et alors l'expression abrégée du raisonnement prend le nom d'*enthymème*. Exemple : *L'âme est simple, donc elle est immortelle;* ce qu'on peut rendre encore en une seule proposition composée : *L'âme est immortelle parce qu'elle est simple.* Quelquefois même on voile la forme de l'argumentation sous une *sentence enthymématique : Simple, l'âme est immortelle.* Rarement on emploie les arguments en forme; on ne doit pas néanmoins les proscrire d'une manière absolue; ils peuvent servir à réveiller, à fixer l'attention.

Les conjonctions, dans un raisonnement isolé, indiquent sans peine les rapports des prémisses entre elles et avec la conclusion. Mais lorsque, pour démontrer une vérité, il faut une suite plus ou moins étendue de jugements et de raisonnements, et qu'on doit faire appel au sentiment comme à la raison, l'expression de la pensée, avec tous ses éléments intellectuels, volontaires et affectifs, demande d'autres ressources. Elle se fait d'ailleurs soit par le discours écrit, soit par le discours parlé ou l'*oraison*. L'orateur a un puissant moyen d'expression qui lui est propre, l'accent et le geste.

Il n'est personne qui, dans les diverses occurrences de

la vie privée ou publique, ne puisse être amené à démontrer quelque vérité théorique ou pratique et ne s'efforce alors de persuader ses semblables. Le don de la persuasion, très-inégalement réparti entre les hommes, est l'*éloquence*, et l'éloquence réduite en art est la *rhétorique*.

Ce n'est point l'art, c'est la nature qui fait les orateurs; néanmoins l'oraison a sa marche et ses règles qu'il n'est pas inutile de connaître. Cette expression plus riche et plus vaste doit encore se rapprocher de la proposition, expression élémentaire de la pensée humaine, et par suite les principes de la rhétorique se rapprocher de ceux de la grammaire générale. Qu'on nous permette de développer cette analogie trop négligée; elle jette peut-être quelque lumière sur l'art de l'éloquence et pourrait conduire à le traiter plus philosophiquement.

Les principes, les faits, les arguments particuliers dont l'ensemble forme la démonstration d'une vérité principale, sont liés entre eux par un rapport commun qui en fait un tout régulier et comme une pensée unique, où les sentiments sont fondus avec les idées. Or, le discours n'est que cet ensemble revêtu des formes du langage. On pourra donc y étudier aussi, soit les diverses parties prises isolément, soit l'unité supérieure qui les relie, qui les vivifie, qui en est l'âme. De là une division naturelle de la rhétorique, analogue à celle que nous avons trouvée pour la grammaire. Déterminer d'abord quelles sont les parties essentielles du discours, la nature

et l'usage de chacune d'elles ; puis, quels en sont les rapports, et si on peut le dire, la *syntaxe :* tels sont les deux objets qu'elle doit embrasser.

Quant aux éléments du discours, ils seront eux-mêmes analogues à ceux de la proposition, sujet et attribut. On devra d'abord présenter à l'esprit le discours en unité, poser, dans le choix des principes, dans le récit des faits, les bases certaines de ses raisonnements, et par là marquer nettement le but que l'on veut atteindre. On passera ensuite au développement du sujet ainsi défini ; on déroulera, on fortifiera les différentes preuves. Voilà à quoi se réduisent les parties essentielles du discours. Mais, de même que, dans la proposition, on fait servir un assez grand nombre d'espèces de mots à l'expression du sujet et de l'attribut, de même les deux parties principales du discours auront besoin de parties auxiliaires, du moins quand il s'agit d'une matière un peu vaste : on conçoit que chaque discours varie à cet égard autant que les propositions, dont chacune est loin de renfermer toutes les espèces de mots. L'exposition ou *proposition* du sujet devra souvent être précédée d'un *exorde*, afin de préparer les esprits, et accompagnée d'une *division*, lorsque l'étendue de la matière le demande ; elle sera suivie, s'il le faut, de la *narration des faits.* Quant au développement des preuves, il comprend ce que les rhéteurs appellent la *confirmation.* On y joint, s'il y a lieu, l'*amplification* des preuves les plus importantes et la *réfutation* des arguments opposés. La *péro-*

raison, qui couronne le discours, est de même nature que l'exorde ; c'est un dernier appel fait au sentiment pour entraîner la persuasion. Ainsi procède l'oraison dans l'enchaînement naturel de ses diverses parties.

Reste à faire sentir la liaison, l'ordre et l'accord de tous ces éléments. C'est par là seulement qu'il y a dans le discours *composition*, unité, beauté. Il faut avant tout garder le même ton général, fondre habilement les nuances, répandre partout la même âme, la même inspiration. L'art des transitions, lesquelles dans l'oraison doivent être marquées fortement, offrira aussi d'utiles ressources. La disposition des preuves servira à les faire valoir, à les appuyer l'une par l'autre. Enfin les qualités du style et l'action, s'il s'agit du discours parlé, sont autant de moyens de mettre en lumière la pensée principale, et de lier puissamment toutes les parties du discours.

Il faut savoir y mêler l'expression des sentiments et des passions, partie vivante du discours et qui agit le plus puissamment sur les hommes rassemblés. La théorie des figures s'y rattache étroitement. Ce qui distingue le plus la rhétorique de la grammaire est la place considérable qu'elle doit accorder au sentiment ; c'est là aussi ce qui la rendra toujours moins scientifique et moins régulière.

En dernier lieu, il faut tenir compte des différentes fins que les hommes se proposent en parlant, conseiller ou dissuader, défendre ou accuser, louer ou blâmer. Les rhéteurs en ont fait autant de genres distincts d'élo-

quence; mais on ne doit jamais oublier que la démonstration du vrai est le but commun, fondamental de tous les discours.

L'ordre si simple que l'on vient d'indiquer n'est pas celui que l'on suit dans la rhétorique ordinaire. On commence par l'*invention* des preuves, comme s'il y avait un autre art d'inventer que la méditation approfondie du sujet. Le seul appui de la raison se trouve ici dans une bonne théorie du raisonnement : telle est la seule introduction que réclame la rhétorique, dont l'objet propre, comme le nom l'indique suffisamment, est la parole, l'expression. Les autres parties de la rhétorique ordinaire sont trop séparées entre elles : aucune idée générale n'en montre l'économie, n'en détermine la nature et le nombre; elles paraissent établies arbitrairement. Le même défaut se remarque dans les détails, par exemple dans la théorie des figures; nul principe ne les rattache aux émotions de l'âme, dont elles sont le signe et la représentation dans le discours.

Il en résulte que la rhétorique n'a guère été jusqu'ici qu'un art empirique, d'une utilité fort contestable. Ne reposant point sur des bases rationnelles, cet art ne ramène point l'esprit à la source première du vrai et du beau, ne donne au goût aucune règle certaine et remplace l'éloquence par l'enflure et la déclamation. La rhétorique a besoin de la même réforme que la grammaire, et elle ne saurait l'attendre que d'une alliance plus étroite avec la philosophie.

CHAPITRE VI.

LES SCIENCES.

I. — Des sciences en général. De l'usage et de l'abus de l'esprit de système.

Plus se multiplient les jugements et les raisonnements, plus on voit s'établir entre eux des rapports de toute espèce. C'est surtout lorsqu'elles regardent un même objet ou une même classe d'objets, que les connaissances se groupent, s'associent naturellement dans l'esprit; elles tendent alors à constituer les *sciences*.

Trois caractères distinguent la science :

1° La nature même des connaissances dont elle est la réunion. Ce sont des connaissances raisonnées qui s'élèvent au-dessus de la simple *opinion*, et dont on doit toujours pouvoir rendre compte.

2° L'étendue des connaissances. On ne donnera point le nom de science à quelques vues isolées, si justes et si profondes qu'elles soient; on exigera la considération entière de l'objet de la science, tellement qu'on arrive à le connaître sous toutes ses faces, dans sa nature et ses propriétés, dans sa condition et ses relations, dans son origine et sa destinée. Otez quelqu'un de ces points, la science est tronquée; elle ne remplit pas notre ardeur de savoir, elle laisse sans réponse des questions

qui se présentent inévitablement à toute intelligence humaine. La plupart de nos sciences, qui restent muettes sur l'origine et la destination des êtres, sont loin d'être achevées et laissent à l'avenir d'immenses lacunes à combler.

3° L'unité, l'enchaînement des connaissances. L'unité de la science dépend essentiellement de l'unité de son objet, et se réalise pleinement par la liaison et la subordination de ses parties.

Tels sont les caractères d'une science parfaitement formée. On peut la définir : un ensemble étendu et raisonné de connaissances se rapportant à un même objet et propres à l'éclairer sous toutes ses faces.

Les sciences offrent à l'examen les mêmes éléments et la même loi de formation que les jugements et les raisonnements. On a toujours à distinguer des parties diverses et leur rapport. Les parties les plus considérables d'une science prennent le nom de *théories;* elles sont comme les organes et les appareils qui constituent le corps entier de la science. Placées chacune à son rang, liées entre elles et rattachées à des principes communs, elles forment un tout harmonieux, un *système.* Le système, c'est la vie qui circule et se fait sentir partout. Point de science sans système; il n'en reste que des membres épars, sans ordre, partant sans vérité. On dit le *système du monde*, et l'esprit humain ne doit-il pas l'exprimer, le reproduire dans la connaissance? Aussi ne se borne-t-il pas à ordonner les différentes sciences par-

ticulières, il s'élève au-dessus d'elles et cherche leur source commune. Il aspire à l'unité universelle; il voudrait jouir de cette vue à la fois simple et immense de toutes choses, qui serait la parfaite image de la science de Dieu.

On a souvent blâmé l'*esprit de système :* ne faudrait-il pas distinguer l'usage et l'abus? Pris dans ses justes bornes, l'esprit de système est à la science en général ce que l'esprit de conséquence est au raisonnement; c'est un esprit de rapport et d'analogie, de liaison et d'ordre. Il donne aux sciences leur perfection ; mais il ne doit pas être séparé de ce jugement droit, sain, étendu, qui est nécessaire pour en jeter les fondements et en rassembler les matériaux. Il n'y a d'unité féconde que dans la vérité. Appliqué à des principes faux, à des faits inexacts, l'esprit de système serait un piége pour la raison ; il ne ferait, par l'apparence de l'ordre, que l'engager plus profondément dans l'erreur, empêchant de voir ce qui est ou persuadant qu'on voit ce qui n'est pas.

II. — La différence des sciences fondée sur celle des objets et des moyens de la connaissance humaine. Classification générale.

Les sciences et toute l'encyclopédie humaine ne sont, en dernière analyse, que des combinaisons des idées de perfection et des idées de grandeur, objets immédiats et instruments universels de la connaissance. Autant, dans notre condition actuelle, il existe de moyens différents

de les percevoir, autant embrassons-nous d'objets et par suite de sciences distinctes; car les moyens et les objets de la connaissance humaine sont dans une corrélation intime et réciproque.

Comme nous l'avons établi dans l'étude de la nature intellectuelle, notre esprit tantôt s'attache aux idées dans leur essence immuable, absolue, tantôt il ne les saisit qu'à tel ou tel degré pour se représenter lui-même et les choses contingentes. La première manière de connaître, qui est indépendante de toute limite de temps ou de lieu, s'appelle *raison pure;* la seconde, supposant toujours quelque impression particulière éprouvée par l'esprit, pourrait s'appeler raison appliquée, on la nomme en général *expérience*. La raison pure découvre les rapports éternels des idées, les vérités nécessaires fondées sur l'essence de Dieu; l'expérience atteint les faits, les vérités ou réalités contingentes, subordonnées aux premières, et qui ne seraient point sans un acte libre de la volonté divine. Il y a d'ailleurs plusieurs sortes d'expériences. Si l'impression qu'éprouve l'esprit lui vient de lui-même par la conscience ou sens intime, c'est l'*expérience spirituelle interne;* si l'excitation lui arrive de la nature matérielle, c'est l'*expérience physique*, qui est elle-même de plusieurs sortes; si elle provient de nos rapports avec nos semblables, c'est l'*expérience sociale*. Enfin la mémoire et la foi humaine constituent une sorte d'*expérience indirecte*, qui amène le passé sous le regard de notre intelligence.

Ces divers moyens de connaître, les seuls qui existent aujourd'hui pour l'homme (1), déterminent la sphère où son intelligence se meut, les objets qu'il peut atteindre, et fournissent la base d'une classification philosophique des sciences. Elles se diviseront d'abord en *sciences rationnelles* et *sciences expérimentales*, dans le sens le plus étendu, suivant qu'elles seront dues principalement à l'exercice de la raison pure ou à l'expérience sous ses différentes formes. Au fond, les sciences rationnelles ne peuvent avoir qu'un seul et même objet, la pensée en nous et en Dieu ; mais comme la pensée renferme deux ordres d'idées radicalement distinctes, les idées de perfection et les idées de grandeur, on a reconnu deux sortes de sciences rationnelles qui s'en partagent l'étude : la *philosophie* et les *mathématiques*. Quant aux sciences expérimentales, elles se diviseraient naturellement en sciences d'expérience spirituelle interne, sciences physiques et naturelles, sciences sociales et sciences historiques. Mais l'expérience interne ou de sens intime n'étant point séparée de la raison pure, les connaissances qui s'y rapportent, bien qu'elles reposent aussi sur un fait contingent, l'existence du moi individuel, ont été comprises dans la philosophie. D'un autre côté, les sciences sociales et les sciences historiques ont

(1) On pourrait reconnaître une sorte d'*expérience surnaturelle* ou *divine*, chez celui qui serait l'objet d'une révélation personnelle ; mais pour les autres hommes, son témoignage rentrerait dans les règles ordinaires de la critique historique.

un fondement commun, et peuvent être rangées dans la même classe. Ainsi, en résumé, l'encyclopédie humaine embrasse : les sciences rationnelles, comprenant : 1° la *philosophie;* 2° les *mathématiques;* et les sciences expérimentales, comprenant : 3° les *sciences physiques* et *naturelles;* 4° les *sciences sociales* et *historiques.* Il serait facile de compléter ce tableau ; on arriverait, en suivant les ramifications de chacune des branches principales, à dérouler dans son ensemble l'arbre généalogique des connaissances humaines (1).

On a quelquefois contesté aux mathématiques la place que notre classification leur assigne ; on en a fait un intermédiaire entre la métaphysique et la physique, parce que, dit-on, elles se rattachent encore par leur objet à l'ordre sensible. C'est là une erreur complète : la théorie de la substance le démontre directement. Qu'on observe d'ailleurs la marche de ces sciences : peut-on nier qu'elles ne procèdent entièrement à priori, qu'elles ne livrent à l'intelligence des vérités nécessaires, éternelles, absolues ; et ces caractères ne désignent-ils pas clairement la source à laquelle vont puiser les mathématiques ? Elles ne tiennent point à la matière par les principes ; elles n'y touchent que par l'application. Comme la philosophie, avec laquelle elles partagent le titre de science

(1) Aux sciences expérimentales, dans le sens le plus étendu, se rattachent les *théories des arts et métiers*, art agricole, nautique, militaire, etc. ; ces théories renferment un double élément : des vérités scientifiques et des méthodes pratiques.

Digitized by Google

première, elles dévoilent la constitution de la pensée humaine et divine.

Les sciences expérimentales dépendent des sciences rationnelles : les sciences sociales et historiques dépendent de la philosophie; les sciences physiques et naturelles, de la philosophie et des mathématiques. Il n'en saurait être autrement, puisque toutes les sciences procèdent de la pensée, s'organisent dans la pensée.

La philosophie n'est étrangère à aucune science. A mesure que la pensée sera plus profondément scrutée, de belles et intimes analogies se dévoileront entre le monde des corps et le monde supérieur de l'esprit. Déjà on entre de toutes parts dans cette voie. Notre siècle se détache de l'empirisme. On entrevoit une alliance nouvelle prête à se former entre les sciences : toutes revêtent un caractère philosophique, toutes marchent visiblement à l'unité, qui sera le terme de leur développement.

III. — Des fondements du savoir humain. Principe de certitude. Réfutation du scepticisme.

Nous n'adhérons à une connaissance, nous ne la formons définitivement en nous, qu'autant qu'elle nous paraît vraie; et réciproquement, nous ne pouvons regarder une connaissance comme évidemment vraie, sans nous y reposer, sans y trouver la certitude. La vérité clairement aperçue est la cause, la certitude est

l'effet. On demande s'il y a quelque chose de vrai et de certain pour l'homme. C'est demander si l'homme pense réellement. En effet, dès que nous cessons de croire à la vérité d'une connaissance, elle se déforme, s'annihile en nous; et si la même chose arrivait pour toutes nos connaissances sans exception, à l'instant le vide absolu envahirait notre intelligence. Il y a donc toujours certitude à la racine même de l'esprit; le doute philosophique, en ébranlant nos erreurs et nos préjugés, ne fait que mettre en évidence cette certitude fondamentale.

Faire servir le doute, cet état contre nature, à l'affranchissement de l'esprit humain, c'est tirer le bien du mal et tourner notre faiblesse en force; c'est le triomphe de la vraie sagesse. Mais le doute n'a pas toujours été employé avec cette profondeur. Il s'est élevé dans quelques esprits malades un désespoir de la vérité, et érigeant leur misère en système, ils ont nié la possibilité de toute certitude et présenté le doute comme le but, la fin de l'activité intellectuelle. C'est l'opinion que l'on appelle *scepticisme*, et quelquefois *pyrrhonisme*, du nom de son premier auteur.

Le scepticisme repose sur une impossibilité radicale. Une connaissance que le doute atteint, n'est point réellement une connaissance; elle avorte, elle n'est pas. Le doute donné comme but à la pensée, forme un obstacle éternel à la pensée. Qu'est donc le scepticisme? Un suicide de l'intelligence, mais impuissant à se consommer.

« Douter pour rester dans le doute ne se peut. Rester dans le doute, c'est assurer qu'on doute, par conséquent ne point douter qu'on doute, et sur ce point sortir du doute et entrer dans la certitude. Voudrait-on douter qu'on doute ? Eh bien ! la certitude, au lieu de se lever au premier doute, se lève au second, à moins qu'on ne doute aussi de ce doute, ce qui la recule au troisième, ainsi de suite. Mais toujours elle se montre invinciblement au doute où l'on s'arrête, et il faut bien s'arrêter à quelqu'un, ne pouvant entasser doute sur doute à l'infini (1). »

Sans principe et sans force, la faiblesse même, le scepticisme n'en a pas moins tenté dans tous les temps de s'établir avec un appareil de rigueur et de science. Il s'attaque à tous les moyens de connaître : l'entendement, les sens, le raisonnement, la foi, sont tour à tour accusés d'impuissance et d'erreur. On oppose les opinions aux opinions ; on remue l'histoire, la tradition, les usages et les coutumes des peuples, pour faire tout paraître dans une confusion universelle, et accabler l'esprit sous tant de ruines de croyances et de systèmes. Déjà les anciens sceptiques avaient entassé un nombre prodigieux d'arguments ; on peut les voir dans la compilation de Sextus l'Empirique, où Montaigne, Bayle et Voltaire même ont puisé à pleines mains, et dont le scepticisme plus spéculatif de Hume et de Kant a pu éga-

(1) Bordas, *Mélanges*, p. 51.

lement profiter. Les modernes y ont ajouté quelques vues nouvelles. Recherchons ce qu'il y a de plus sérieux dans cette polémique.

Il n'existe, disent les sceptiques, aucun rapport que nous puissions vérifier entre nos pensées et la nature des choses; celle-ci reste cachée sous un impénétrable voile. Ce qui en arrive jusqu'à nous dépend de la constitution de notre entendement; avec d'autres facultés de connaître, nous aurions un autre monde, c'est-à-dire d'autres apparences. C'est comme un verre placé devant les yeux, qui change la couleur et la forme des objets: à travers cet inévitable intermédiaire, il est à jamais impossible de s'assurer qu'on voit les objets comme ils sont. Dès lors que devient notre prétendue certitude? Une foi nécessaire, si l'on veut, mais aveugle, à la véracité de nos facultés. Le scepticisme n'a point trouvé d'objection plus générale, plus radicale; Kant et d'autres modernes déclarent la difficulté invincible. Elle l'est en effet dans tout système qui sépare la réalité et la pensée, qui place les facultés d'un côté, les objets de l'autre, sans commun rapport entre eux. Méconnaissant l'identité substantielle de l'être et du savoir, du sujet et de l'objet de la connaissance, on crée un abîme que rien ne peut combler. Au contraire, rétablit-on cette identité, évidente à quiconque est rentré en soi, le doute s'enfuit sans laisser de traces. La pensée s'identifiant avec la nature des choses, la nature des choses avec la pensée, il n'y a plus lieu de demander comment

l'une peut s'accorder avec l'autre. Il reste uniquement à se garantir des causes particulières d'erreur.

Un autre argument des sceptiques se tire de ce que tout homme a l'expérience de s'être souvent trompé, dans des choses mêmes qui lui avaient paru d'abord évidentes. Est-il raisonnable de se fier à une raison que l'on a éprouvée tant de fois infidèle ? Voilà le soupçon, et avec lui le découragement, qui empoisonnent la certitude à sa source. Cette disposition ne doit-elle pas s'augmenter encore, quand on considère tant de coutumes opposées parmi les nations, la différence des religions, les luttes des systèmes et le perpétuel conflit des opinions humaines ? Il faut en effet avouer que, dans notre condition si imparfaite, la certitude humaine a ses illusions et ses méprises. Mais pour ranimer notre foi dans la vérité, il suffit que nous puissions trouver dans l'entendement une seule conviction qui n'ait jamais été ébranlée. Or qui a jamais douté de sa propre existence, ou de l'existence de Dieu une fois bien comprise ? Qui s'est jamais trompé dans l'adhésion aux axiomes mathématiques ? Ce sont autant de points fixes contre lesquels vient se briser le doute absolu. Quant à la diversité des opinions et à l'opposition morale des coutumes parmi les peuples, quoiqu'elles attestent une sorte de maladie de l'intelligence humaine, elles n'ont jamais empêché les sages de se tenir fermes dans la possession de la vérité ; ils savent même y démêler encore la trace toujours subsistante des premiers principes. D'ailleurs elles

cèdent chaque jour devant la civilisation chrétienne, qui, en ramenant le genre humain à l'unité, en fortifiant par la foi commune les convictions individuelles, achèvera de ruiner ces objections si chères au scepticisme antique, et nous rapprochera de plus en plus de l'infaillibilité, qui est notre destination naturelle.

Enfin les sceptiques récusent toutes les sciences humaines comme destituées de fondement légitime. Tout n'y repose-t-il pas sur des principes qu'on ne démontre point, qu'on déclare indémontrables? Or, qu'est-ce qu'une vérité qui ne peut être démontrée? On est réduit à l'accepter aveuglément. Ce dernier argument suppose que rien n'est évident que par démonstration; ce qui est non-seulement faux, mais absurde. C'est en effet comme si l'on disait qu'il n'y a de lumière véritable que la lumière réfléchie, et que toute lumière directe n'est que ténèbres. On s'étonne que Pascal semble accorder quelque valeur à de pareilles subtilités: « Le véritable ordre dans les sciences, dit-il, consiste à tout définir et à tout prouver. Certainement cette méthode serait belle, mais elle est absolument impossible; car il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir en supposeraient de précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraient d'autres qui les précédassent, et ainsi il est clair qu'on n'arriverait jamais aux premières... D'où il paraît que les hommes sont dans une impuissance naturelle et im-

muable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli (1). » On découvre ici une manifeste pétition de principe. Si l'on conservait quelque doute, Pascal lui-même se chargerait de le dissiper : après avoir établi certains axiomes, il ajoute : « Toutes ces vérités ne peuvent se démontrer... Mais comme la cause qui les rend incapables de démonstration, n'est pas leur obscurité, mais au contraire leur extrême évidence, ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais plutôt une perfection. » Non, il ne manque rien aux vrais principes, ils sont mieux que démontrés ; ils sont incessamment aperçus, sans intermédiaire et sans voile, dans la pure lumière des idées, dans l'essence de la raison.

Le scepticisme, mortel à l'intelligence, n'est pas moins funeste à la volonté. Il mêle le bien et le mal, comme le faux et le vrai, livre les âmes à une grossière indifférence, éteint toute ardeur pour les grandes choses, toute générosité, tout dévouement. Aussi la nature se soulève contre le scepticisme. C'est un état trop violent pour durer ou pour devenir général. Si une nation entière pouvait devenir sceptique, elle se dissoudrait à l'instant ; mais l'histoire n'en offre pas d'exemple.

Le scepticisme apparaît aux époques de décadence philosophique, lorsque les principes du savoir ont été ruinés. Il se montre régulièrement, invariablement, à la

(1) *Pensées*, Ire part., art. 2.

suite du sensualisme, dont il est le fruit naturel et nécessaire. C'est assez dire par quels moyens il peut être victorieusement combattu. « Il est détruit par la seule conversion de l'esprit à lui-même, et ne saurait l'être par le raisonnement. N'étant point l'erreur d'un esprit qui raisonne, mais l'état d'un esprit qui s'est éloigné de la raison, le raisonnement ne lui est pas même applicable. Lorsque le génie entreprend de nous retirer de cette lamentable situation, il se garde bien de nous argumenter ; il feint, au contraire, d'entrer dans notre incertitude. Oui, nous dit-il, tout est douteux : vous ne pouvez rien affirmer sur le témoignage des sens, qui vous trompent si souvent, rien sur celui du raisonnement, qui si souvent vous égare. En cheminant avec nous d'incertitude en incertitude, il nous attire insensiblement au fond de notre être, dont la réalité propre, déclarée par les idées primitives qui le constituent et par l'acte même de penser, met le terme au doute et commence la certitude. Encore un coup, le scepticisme ne meurt que par une révolution intime, qui du dehors nous reporte en nous-mêmes, comme il ne naît que par une révolution contraire, qui de nous-mêmes nous entraîne au dehors. L'une témoigne de l'extrême force de la pensée, et l'autre de son extrême faiblesse (1). »

En fuyant le scepticisme, il faut se garder de l'excès opposé, le *dogmatisme*, qui affirme sans preuve et croit

(1) *Mélanges*, p. 56.

sans examen. L'orgueil et l'ignorance inspirent le ton dogmatique, le souvenir de nos erreurs devrait suffire à nous en préserver. Le dogmatisme opprime la raison, arrête les progrès des sciences; il mène au fanatisme, comme le scepticisme à l'indifférence.

IV. — De l'évidence et de ses différentes sources. Certitude métaphysique et certitude physique.

Si l'esprit humain n'est point condamné au doute universel, il n'arrive à la certitude, il ne s'y maintient que par de persévérants et pénibles efforts. Telle est notre condition, également éloignée d'une impuissance absolue et de l'heureuse infaillibilité où toute intelligence aspire; aussi ne saurions-nous apporter trop d'application à séparer le vrai du faux, à en faire un exact discernement. Or, la marque constante du vrai, le rayonnement qui annonce sa présence et fixe la certitude, c'est, nous l'avons dit, l'évidence, la clarté et la distinction des idées. Il n'existe pas d'autre signe, ou comme on dit, d'autre critère de la vérité. Tant que l'évidence ne se montre pas, on cherche, on raisonne, on discute : dans quel but ? Pour rencontrer l'évidence. Quand on l'a trouvée, on ne cherche plus rien. La vérité n'a point de marque extérieure, prise hors des idées ou de la raison; elle n'admet d'autre garant qu'elle-même; elle n'est manifestée que par son propre éclat.

A la place de l'évidence les uns prétendent mettre les

axiomes logiques, les autres l'autorité, ou bien le sens commun, ou encore le sens moral; mais qui ne voit que toute règle particulière ne peut avoir elle-même de valeur qu'après que l'esprit l'aura reçue comme évidente? Tant il est vrai que l'évidence est la seule règle générale et fondamentale! Descartes a rappelé ce grand principe de l'évidence, il l'a fortement recommandé, et, ce qui vaut mieux, il l'a mis en honneur par son exemple; mais il ne l'a point inventé, et avant lui comme depuis, tous les hommes de sens l'ont plus ou moins fidèlement pratiqué. Demander un autre signe, c'est vouloir que la vérité ne soit pas à elle-même son propre témoignage, c'est chercher la raison de la raison, ou plutôt c'est ne pas savoir ce qu'on cherche. Celui qui voit réellement a-t-il besoin qu'on lui fasse voir qu'il voit? Et où s'arrêter dans cette prétention? Rêve-t-on par hasard une règle qui rendrait l'esprit humain mécaniquement infaillible? Que l'on commence alors par changer sa nature, ou plutôt la nature de la raison. S'il est des esprits créés qui n'ont jamais connu l'erreur, ce que nous admettons volontiers, ce n'est pas qu'ils aient une autre règle que l'évidence, c'est qu'ils ont eu constamment l'attention et la force de se conformer à cette règle unique.

On n'a rien trouvé et l'on ne trouvera rien de mieux que l'évidence. Il faut seulement distinguer les circonstances différentes où elle peut se produire, ainsi que les conditions qui la manifestent dans l'emploi de nos

divers moyens de connaître. A cet égard, rien n'empêche de reconnaître plusieurs espèces ou plusieurs sources particulières d'évidence et de certitude, mais qui s'accordent pour l'essentiel. Si Descartes n'est pas entré dans ce détail, on a eu tort d'attaquer son principe comme s'il s'opposait à des distinctions nécessaires. On observera qu'il s'agit ici de la *certitude rigoureuse* ou scientifique, et non d'une simple *certitude morale* ou suffisante pour la pratique.

1° La raison pure et le sens intime, qui constituent le moyen fondamental de connaître, offrent aussi la source première de la certitude ainsi que le type de l'évidence. Là, point d'intermédiaire ni de circuit : l'être et la pensée se pénètrent de la façon la plus intime. Quand la lumière intérieure brille sans image et sans voile, c'est-à-dire quand on rentre réellement en soi, le plus haut degré de certitude est atteint. Aussi est-ce à cette source que l'on va puiser des exemples, quand on veut montrer que l'intelligence humaine arrive sur quelques points à l'infaillibilité. On peut citer le : *Je pense, donc je suis;* le principe de contradiction, etc. Pour exprimer la valeur et la nature de cette certitude souveraine, on l'appelle *métaphysique* et quelquefois *mathématique*. Elle peut d'ailleurs être, comme l'évidence elle-même, *intuitive* ou *démonstrative*. Cette dernière, toutefois, perd de sa sûreté, à mesure que les déductions se multiplient et se prolongent : ce n'est déjà plus la réalité même, dans sa première impression sur l'intelligence.

2° Après la raison pure et le sens intime vient l'expérience en général, dont l'expérience physique est la première espèce. On sait comment la nature matérielle arrive à être représentée dans l'esprit. Plusieurs conditions sont requises : du côté du corps, des organes sains, aidés, s'il le faut, d'instruments convenables; puis une excitation suffisante des objets; souvent, la comparaison entre les informations de plusieurs sens (1). Ces conditions préparent la connaissance; mais du côté de l'âme, que faut-il ? Rien autre chose que la perception claire et distincte des idées actuellement excitées. C'est uniquement par là que nous pouvons représenter les corps tels qu'ils sont, et que notre entendement conçoit la vérité. Ainsi l'évidence est le terme de tout ce travail accessoire, c'est elle encore qui fonde la certitude. Quoique d'un autre ordre que la certitude métaphysique et en quelque manière inférieure, cette seconde espèce de certitude n'en doit pas moins exclure tout doute relativement à son objet. On l'appelle *certitude physique*.

3° Reste la certitude des connaissances sociales et historiques. Elle présuppose la certitude physique, puisque c'est par les sens que nous communiquons avec nos semblables; elle exige en outre que l'on apprécie l'expérience indirecte, fondée sur la foi, au moyen de laquelle nous participons à la vie intellectuelle des autres hommes.

(1) Au chapitre suivant, nous distinguerons l'expérience ou observation qui se fait par les sens extérieurs, et celle qui se sert du sens interne ou vital.

V. — Certitude sociale et historique. De l'autorité et du sens commun.

Si l'histoire devait se borner pour chacun à ce qu'il en voit s'écouler sous ses regards, dans le court passage d'une vie si rapide, elle ne mériterait pas le nom de science. Elle repose surtout, comme la vie sociale elle-même, sur la foi au témoignage : il est donc d'un haut intérêt d'en examiner les conditions et les règles.

On compte le *témoignage historique*, qui porte sur des faits, et le *témoignage dogmatique* ou *doctrinal*, qui a pour objet des vérités générales ; l'un et l'autre sont d'un usage fréquent. Le premier m'instruit des événements que je n'ai pu voir par moi-même ; le second me détermine à admettre des principes que je n'ai pas étudiés directement, et qui passent peut-être ma capacité : par exemple, lorsque je crois aux vérités les plus élevées de la physique et des mathématiques, uniquement d'après l'accord des sociétés savantes qui ont pour mission d'en conserver et d'en accroître le dépôt. Sans les comprendre, j'adopte ces principes, et au besoin je pourrai les appliquer, en tirer même des inventions utiles : par là encore je participe dans une certaine mesure à la science de mes semblables. Sous ce rapport, nulle différence bien tranchée entre le témoignage historique et le témoignage dogmatique ; l'un et l'autre agrandissent le cercle de notre activité pensante, et Rousseau s'est trompé, lorsqu'il a dit d'une manière absolue « que

le témoignage des hommes n'ajoute rien aux moyens naturels que Dieu nous a donnés de connaître la vérité (1). »

Pour que notre confiance dans le témoignage soit raisonnable et ne dégénère pas en crédulité, nous avons toujours à examiner : 1° la nature des choses qu'on nous propose de croire ; 2° les qualités des personnes qui nous les proposent ou des témoins.

S'agit-il d'un fait? Il faut d'abord qu'il ne soit pas impossible. Si de plus il est vraisemblable, s'il se lie à d'autres faits constants, nous serons déjà portés à y croire. S'agit-il d'un principe spéculatif? Il faut qu'il ne soit pas absurde. Si de plus il se lie à d'autres vérités certaines que nous recevons, nous serons plus disposés à l'admettre. Dans ce premier examen, l'esprit est uniquement guidé par l'*évidence intrinsèque* des faits ou des principes. Mais cet examen, qui peut suffire pour faire rejeter un témoignage, ne saurait à lui seul déterminer la croyance; il y faut joindre l'appréciation des qualités qu'on exige d'un témoin.

De ces qualités dépend l'*autorité intellectuelle* ou le droit d'être cru, qu'il s'agisse d'un témoignage historique ou d'un témoignage doctrinal; elle se distingue de l'*autorité pratique*, qui est le droit d'être obéi. Quand on parle de l'autorité d'un historien, d'un savant, il s'agit d'autorité intellectuelle; quand on parle de l'autorité

(1) *Émile*, liv. IV.

politique, paternelle, maritale, il s'agit d'autorité pratique; quand on parle de l'autorité de l'Église, il peut s'agir, soit de l'une, soit de l'autre, car l'Église réclame à la fois la croyance et l'obéissance. On embrouille tout dans ces matières, si l'on confond ces deux sortes d'autorité. Il ne sera question ici que de l'autorité intellectuelle, ou des titres à obtenir la croyance.

Comme éléments d'autorité, on doit compter : 1° l'intelligence des témoins, leur compétence à juger sainement de ce qu'ils rapportent ou de ce qu'ils enseignent; 2° leurs dispositions morales, la véracité, le désintéressement, etc. ; 3° leur qualité de témoins directs ou indirects; 4° enfin leur nombre. Le témoignage indirect ou par tradition perdrait bien vite sa valeur, si l'on ne parvenait à fixer la tradition, en la soustrayant aux chances d'erreur de la mémoire individuelle; mais une fois cette condition remplie, il peut inspirer la même confiance que le témoignage immédiat. Les défenseurs du *scepticisme historique* ne sont donc pas fondés à prétendre que la certitude des événements passés s'affaiblit nécessairement à chaque génération ; on a vu des monuments et des faits historiques gagner en certitude par les progrès de la critique et des lumières. Quant au nombre des témoins, il ne serait pas raisonnable, toutes choses égales d'ailleurs, de n'en tenir aucun compte. Cependant, comme on voit, ce n'est ni le seul ni le principal élément de l'autorité.

On pourrait appeler l'autorité une *évidence extrin-*

sèque; elle n'est rien autre chose que la conviction raisonnée qu'un ou plusieurs de nos semblables, soit sur un fait, soit sur une connaissance rationnelle, ont joui d'une évidence intrinsèque. Par l'acte de foi, nous croyons, mais nous ne voyons pas, nous ne comprenons pas directement les choses; nous sommes déterminés à croire par la persuasion qu'un autre a vu, a compris. C'est donc encore l'évidence, mais l'évidence raisonnablement supposée dans un autre esprit, qui fonde la certitude historique.

Rousseau, dans les lignes suivantes, n'a point saisi non plus ce fondement de la croyance : « Quand je crois ce qu'un homme dit, ce n'est pas parce qu'il le dit, mais parce qu'il le prouve (1). » S'il en était ainsi, où serait la place de la *croyance?* En quoi se distinguerait-elle de la *science* proprement dite? Il ne suffit pas sans doute qu'un homme parle pour être cru, il faut qu'il dise des choses croyables et qu'il soit digne de foi; mais il n'est pas nécessaire qu'il démontre.

Cependant la croyance à l'égard des faits peut être élevée au rang de science, puisqu'on ne ne refuse pas ce titre à l'histoire. Mais ce qui fait la science historique, c'est moins la collection brute des faits que l'ordre et l'enchaînement qu'on y établit, l'exactitude de la critique, et surtout l'explication des causes que la raison fournit.

Dans les sciences rationnelles, l'autorité n'apporte que

(1) *Émile*, liv. IV.

des secours indirects; il serait contradictoire de supposer qu'elle donnât la science même. Si je crois par autorité à l'immortalité de l'âme, je puis en avoir une persuasion très-ferme, très-raisonnable en son genre, très-capable d'influer sur ma conduite; mais enfin je n'ai ni l'intuition ni la démonstration de cette vérité, je n'en ai pas la science. Quand on réunirait sur chaque question l'autorité même du genre humain, ou mieux encore une autorité reconnue infaillible, on n'aurait point, à proprement parler, une base scientifique. Toutefois le consentement unanime du genre humain est par lui-même un fait considérable, dont il serait peu philosophique de méconnaître la valeur; il peut être invoqué, comme moyen de confirmation, principalement en faveur des vérités morales, où tout le monde est jusqu'à un certain point compétent. Quant à une autorité infaillible, sans avoir à lui emprunter ses principes et tout en gardant une base indépendante, la philosophie devrait naturellement s'accorder avec elle sur les objets qui entreraient dans leur commun domaine.

Ce qui a plus de poids que les opinions expresses, c'est la manifestation en quelque sorte instinctive des sentiments de la nature humaine, ou ce qu'on appelle proprement *sens commun*. Mais il faut savoir interpréter cette voix de la nature, ne l'invoquer aussi que sur les matières de sa compétence, et ne rien ajouter à ce qu'elle dit. De nos jours on a tenté d'élever le sens commun au-dessus de la raison individuelle, en ravissant à celle-

ci tout droit de contrôle et d'examen ; c'est une prétention contradictoire en soi, et qui ne peut enfanter qu'un irrémédiable scepticisme. On tombe dans une erreur analogue, quand on veut ramener tout critère du vrai à la morale, et appuyer les principes sur les conséquences pratiques. On peut sans doute juger une doctrine par ses fruits et la réduire ainsi à l'absurde ; mais la démonstration indirecte, légitime comme moyen de vérification, ne sert point à découvrir les principes. Pour ceux-ci, pour les règles morales mêmes qu'on adopterait comme critère, il en faut revenir à l'évidence, à moins de sortir encore une fois de la science pour invoquer l'autorité.

Ce qu'est la foi dans le commerce avec nos semblables, la mémoire l'est dans nos rapports avec nous-mêmes. Par la mémoire, nous conservons les faits dont nous avons été les auteurs ou les témoins. Nous pouvons conserver aussi certaines vérités dont nous n'avons plus l'évidence actuelle, mais auxquelles nous croyons encore par le souvenir de la pleine et entière évidence que nous nous souvenons d'y avoir trouvée : nous nous sommes alors à nous-même un témoin dogmatique. Il y a un acte de foi dans tout souvenir ; par conséquent, il convient d'observer les mêmes règles que dans le témoignage ordinaire. La clarté et la vivacité des souvenirs, leur liaison et leur concordance, soit entre eux, soit avec ceux d'autres personnes, sont autant de circonstances qui déterminent la certitude.

CHAPITRE VII.

SUITE DES SCIENCES. LES MÉTHODES.

I. — Causes et remèdes de nos erreurs. Des méthodes en général.

L'erreur pénètre dans l'esprit humain par les mêmes voies qui lui ont été données pour atteindre à la vérité. Scrutez notre nature entière, nos facultés, notre condition et nos rapports, vous y trouverez autant de sources d'erreur. La plus profonde est cette corruption innée de la nature humaine que nous avons plusieurs fois signalée; elle se manifeste dans l'intelligence comme dans la volonté et les sentiments. Nous apportons tous en naissant un penchant visible à l'erreur, je ne sais quel amour dépravé du mensonge et des fables, je ne sais quel mystérieux éloignement pour la raison et la vérité, dont le visage austère nous rebute. Notre jugement si faible, si étroit, si inconstant, est encore faussé par nos passions, nos intérêts et la perpétuelle illusion de l'amour-propre. Un corps débile, des sens trompeurs nous mettent en relation avec le monde physique. Et ici nous ne parlons pas de ces erreurs matérielles qu'entraîne l'exercice des sens et qu'un peu de précaution, un peu de science corrigent; nous parlons de cette fascination des sens et de l'imagination, qui fait de la vie humaine comme un

songe continuel. Que l'on y joigne les causes d'erreur qui naissent de nos rapports avec nos semblables, cette atmosphère de préjugés que nous respirons au sein de la société : préjugés d'éducation, de famille, de race et de secte! Il n'est pas jusqu'au langage, ce précieux instrument de la sociabilité humaine, qui ne contribue à fausser nos opinions : « Les hommes, dit Bacon, s'imaginent que leur raison commande aux mots; mais qu'ils sachent que les mots, se retournant pour ainsi dire contre l'entendement, lui rendent les erreurs qu'ils en ont reçues... Les préjugés que les mots introduisent dans l'esprit humain sont de deux espèces : ou ce sont des noms de choses qui n'existent point, car de même qu'il y a des choses qui manquent de noms, parce qu'on ne les a pas encore aperçues ou suffisamment observées, il y a aussi des noms qui manquent de choses qu'ils puissent désigner, parce que ces choses-là n'existent que dans la seule imagination qui les suppose; ou ce sont des noms de choses qui existent réellement, mais confus, mal déterminés, n'ayant rien de fixe et ne désignant que des notions hasardées (1). »

Le véritable remède à tant de causes d'erreurs consisterait à guérir dans son fond la nature humaine. Hors de cette réforme radicale, les moyens particuliers de perfectionner l'entendement ne peuvent pas être très-étendus. Il y aurait à les partager en *secours mo-*

(1) *Nov. Org.*, liv. I, aphor. 59.

raux et *secours intellectuels* proprement dits; ces derniers constituent les méthodes.

Une *méthode* est un ensemble de règles et de moyens, pour diriger et fortifier les facultés de l'esprit. On a coutume de distinguer une *méthode de recherche* ou *d'invention* et une *méthode d'exposition* ou *d'enseignement*.

La première formerait l'art d'inventer, ou plus généralement l'art de penser. Déjà nous avons élevé des doutes sur l'existence d'un pareil art, et l'on a peine à concevoir l'importance que certains auteurs attachent à la méthode ainsi entendue. Bacon va jusqu'à s'imaginer qu'elle pourrait tenir lieu de génie : « Les méthodes, dit-il, sont en quelque sorte des sciences et des philosophies en puissance; car telles ces méthodes, telles aussi les spéculations et les théories qui en dérivent(1)... Notre méthode d'invention laisse bien peu d'avantage à la pénétration et à la vigueur des esprits; on peut même dire qu'elle les rend tous presque égaux : car lorsqu'il est question de tracer une ligne bien droite ou de décrire un cercle parfait, si l'on s'en fie à sa main seule, il faut que cette main-là soit bien sûre et bien exercée; au lieu que si l'on fait usage d'une règle ou d'un compas, alors l'adresse devient tout à fait inutile : il en est absolument de même de notre méthode (2). »

(1) *Nov. Org.*, liv. I, aphor. 69.
(2) *Ibid.*, aphor. 61.

Digitized by Google

Laromiguière renchérit encore sur cette comparaison : Hercule est moins fort que l'enfant armé d'un levier, or le levier, c'est la méthode (1). A entendre ces écrivains, on croirait que les règles ont un pouvoir magique, et que celui qui les invente dispense les autres de penser. Alors pourquoi une rhétorique bien faite ne communiquerait-elle pas au premier venu le don de l'éloquence? Bacon, qui vante si fort sa méthode, n'a créé qu'une espèce de topiques à l'usage des sciences physiques, un système de lieux communs pour faire des expériences. Quand ces règles seraient aussi judicieuses qu'elles sont en général arbitraires ou puériles, on conçoit qu'il ne suffirait pas de les mettre dans sa mémoire pour devenir un Kepler ou un Galilée.

Les meilleurs préceptes n'ont pas cette puissance. La théorie seule est de peu d'effet; l'exemple sert plus que les préceptes, l'exercice plus encore que l'exemple, et rien ne remplace le génie. On peut parfaitement connaître une méthode et la pratiquer fort mal; on peut violer les règles qu'on établit, et venir échouer sur l'écueil qu'on a signalé aux autres. On n'entend de nos jours que dissertations sur la méthode, principalement en philosophie; mais où sont les philosophes?

En réalité, il n'existe point de *méthode logique* ou générale *d'invention*. Il peut seulement exister des *méthodes scientifiques particulières*, principalement en mathéma-

(1) *Leçons de philosophie*, 1re part., leçon 1.

tiques, et aussi en physique, en botanique, en chimie, etc.; alors ces méthodes font une partie intégrante des différentes sciences, et elles sont des conquêtes du génie, qui les trouve par la seule méthode qu'il connaisse, l'inspiration.

Descartes a bien vu que s'il peut y avoir quelque utilité dans des règles générales, c'est à la condition qu'elles soient simples, peu nombreuses et faciles à concevoir, sinon à appliquer. Il réduit à quatre celles qui regardent la recherche de la vérité; c'est le code du bon sens en abrégé. « Comme la multitude des lois, dit ce philosophe, fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un État est bien mieux réglé, lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer.

» Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle, c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

» Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pour-

rait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

» Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

» Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre (1). »

Dans la *Recherche de la vérité*, Malebranche réduit la méthode à quelques préceptes analogues. Rien de mieux; mais pour les suivre, il faut être Descartes ou Malebranche.

Il en est de ces préceptes comme des grandes lois du goût : le génie, même quand il les ignore, y obéit d'instinct; la médiocrité les connaît, les proclame et les viole.

II. — Du génie de la science. De l'hypothèse. Caractères de l'esprit philosophique.

A défaut d'une méthode d'invention, Dieu, pour créer et enrichir les sciences, a donné au genre humain les hommes de génie.

L'inspiration les visite dans la solitude. « L'homme

(1) Descartes, *Discours de la méthode*, IIe part.

supérieur n'est formé qu'en lui-même. La retraite et l'indépendance, voilà son élément. C'est dans les efforts de sa pensée solitaire qu'il germe, qu'il fructifie, et l'influence de ses contemporains ne le favorise qu'autant qu'il s'isole d'eux par la méditation (1). »

Le propre du *génie* est de créer; le *talent* ne fait que vérifier, étendre par les côtés secondaires les inventions capitales. Le génie est divinateur; il atteint les causes, il devance les faits par l'*hypothèse :* dans l'idée, il voit et prévoit tout. Là est le secret de toutes les grandes découvertes. « Le haut génie, créateur ou rénovateur des connaissances, a toujours éclaté par la féconde audace des hypothèses. Le propre du génie, c'est de découvrir; et il ne se découvre rien d'essentiel dans la nature, qui ne soit le fruit de l'hypothèse, ni dans aucune science, qui ne soit le fruit du génie hypothétique. L'hypothèse, j'entends celle qui porte dans son sein de puissantes vérités, n'est que l'élancement du génie vers les principes (2). »

Les hommes de génie répandent, éveillent autour d'eux, parce qu'ils l'ont en eux au plus haut degré, l'esprit de science, de vérité et de lumière, qu'on nomme l'*esprit philosophique*. C'est une disposition constante à aller au fond des choses, à chercher en tout les prin-

(1) *Le Cartésianisme*, t. II, p. 301.

(2) *Ibid.*, p. 351. — Conf. Buchez, *Essai d'un traité complet de philosophie*, t. I et II. M. Buchez a bien compris la haute valeur scientifique de l'hypothèse, mais il croit encore à la puissance de la méthode.

Digitized by Google

cipes et la certitude : c'est la vraie méthode de la raison.

Le premier caractère de l'esprit philosophique est l'amour pur du vrai ; sa règle souveraine, l'évidence ; son procédé général, l'esprit d'examen. Il faut scruter, éprouver tout, et ne retenir que le bon et le vrai (1). Dans ce monde de préjugés et d'erreurs, quelle ressource reste-t-il à l'intelligence pour s'affranchir, à la vérité pour triompher, sinon l'esprit d'examen ?

C'est l'esprit philosophique qui dictait à Fleury ces belles réflexions contre les fauteurs de l'ignorance et de la crédulité : « Ce n'est pas seulement la simplicité qui rend trop crédule : il y a des gens qui le sont par politique et par mauvais raffinement. Ils croient le peuple incapable ou indigne de connaître la vérité, et regardent comme nécessaire de l'entretenir dans toutes les opinions qu'il a reçues sous le nom de religion, craignant d'ébranler le solide en attaquant le frivole. Dans le fond, ces politiques superbes sont eux-mêmes très-ignorants : faute de connaître la religion, ils ne la prennent point sérieusement, et n'y sont attachés que par les préjugés de l'enfance et par des intérêts temporels... C'est pourquoi ils n'osent approfondir, ils craignent de connaître l'antiquité,... comme s'il pouvait jamais être utile de se tromper ; ou si la vérité pouvait devenir fausse, à force

(1) « Gardez-vous d'éteindre l'esprit... Examinez tout, et ne retenez que ce qui est bon. » (Thess., V, 19 21.)

d'être examinée... La religion chrétienne ne craint que de n'être pas connue.

» L'autre espèce de gens trop crédules sont des chrétiens sincères, mais faibles et scrupuleux, qui respectent jusqu'à l'ombre de la religion et craignent toujours de ne pas croire assez. Quelques-uns manquent de lumière, d'autres se bouchent les yeux et n'osent se servir de leur esprit (1). »

A ces deux classes des ennemis de l'examen, on peut, avec Leibnitz, en ajouter une troisième : « Il y a des gens aujourd'hui qui croient qu'il est du bel esprit de déclamer contre la raison... S'ils parlaient tout de bon, ce serait une extravagance d'une nouvelle espèce, inconnue aux siècles passés. Parler contre la raison, c'est parler contre la vérité; car la raison est un enchaînement de vérités. C'est parler contre soi-même, contre son bien (2). »

L'étendue et l'impartialité sont encore des caractères inséparables de l'esprit philosophique. La vérité est de tous les temps, de tous les pays; elle doit être accueillie, de quelque part qu'elle vienne, sans acception des personnes, des titres, des professions ni des sectes.

Cependant l'étendue de l'esprit ne consiste point dans un alliage forcée de principes contradictoires, ni l'impartialité dans l'absence ou la mollesse des convictions. Ne

(1) Premier discours sur l'histoire ecclésiastique.
(2) *Nouveaux essais*, liv. II, chap. XXI.

confondons point l'esprit philosophique avec l'éclectisme, qui ne reconnaît nulle part la vérité entière, la vérité vraie, ni dans un système philosophique, ni dans une institution sociale, et qui s'épuise à tenter partout des compromis impossibles entre le vrai et le faux, le juste et l'injuste, le droit et le privilége. Pour vouloir tout admirer, tout justifier, il mène à ne croire à rien. Il n'est que la théorie de l'indifférence des opinions : « En affirmant, dit Bordas, que la vérité n'existe dans aucun système, quelle impression doit laisser l'éclectisme, sinon que la vérité n'est pas faite pour l'homme (1) ? »

Être fidèle à l'esprit philosophique, le développer, s'y exercer sans cesse, tel est l'abrégé des règles de la vraie logique ; c'est aussi à quoi se ramènent les préceptes de Descartes et de Malebranche.

III. — Des procédés propres aux différentes sciences. Différence radicale de la philosophie et des mathématiques. Erreurs à ce sujet.

Comme sciences rationnelles ou générales, la philosophie et les mathématiques ont nécessairement pour procédé commun la *réflexion*, la *méditation*, procédé le plus général de l'esprit humain. Elles l'appliquent directement aux idées premières, et la réflexion appliquée scientifiquement, c'est-à-dire avec suite et persévérance, constitue proprement l'*analyse intérieure*.

(1) *Mélanges philos. et relig.*, p. 87. — Voyez aussi, dans le même ouvrage, l'article intitulé : *L'éclectisme en politique*.

C'est la source vive, intarissable, d'où procèdent ces deux sciences, leurs principes et leurs découvertes. Aussi les mêmes immortels génies qui, dans la suite des âges, rappelèrent la pensée à elle-même, ont fondé, développé les mathématiques comme la philosophie : les noms de Pythagore et de Platon chez les anciens, ceux de Descartes et de Leibnitz chez les modernes, signalent des époques d'égale splendeur pour l'une et pour l'autre.

Cependant il s'en faut qu'elles se ressemblent de tout point. Il existe entre les idées de perfection, objet de la philosophie, et les idées de grandeur, objet des mathématiques, une différence radicale, essentielle, qui marque d'un caractère propre la physionomie générale, la marche, la langue même de chacune des deux sciences. Les mathématiques doivent à leur objet un procédé puissant qui les distingue entre toutes les branches du savoir humain; ce procédé est le *calcul*.

La quantité étant par essence divisible en parties égales, les idées de grandeur jouissent de l'incommunicable propriété de pouvoir être exactement représentées dans des symboles, chiffres ou lettres. Cette exacte rigueur d'expression permet à l'esprit de concentrer son attention sur les symboles seuls, et en les combinant d'après des règles très-simples, ce qui constitue le calcul, de parvenir à des résultats infailliblement vrais. C'est ce qui fait que la forme, en mathématiques, prend une si

grande importance : une notation simplifiée peut y amener une révolution, comme il est arrivé en algèbre par l'introduction des exposants numériques, due à Descartes. Telle est cette vertu merveilleuse des symboles, qu'on peut les employer avec succès sans être en état d'en saisir la vraie nature. Longtemps le calcul différentiel a dévoilé les secrets les plus cachés de la quantité intelligible, avant qu'on fût parvenu à lui assigner une base rationnelle; aujourd'hui même, combien de mathématiciens en ignorent la métaphysique, et peut-être seraient incapables de la comprendre! Exemple frappant de l'infirmité de la raison humaine, et tout ensemble de sa force et de sa grandeur, puisqu'elle a pu créer des instruments qui la soutiennent et la dirigent encore, lorsqu'elle ne sait plus où elle est transportée!

Il ne faut pas chercher ailleurs la raison de la rigueur des mathématiques, de leur autorité, de l'accord général des opinions parmi ceux qui les cultivent. Suivant d'Alembert, « la certitude des mathématiques est un avantage que ces sciences doivent à la simplicité de leur objet. Il faut avouer même que, comme toutes les parties des mathématiques n'ont pas un objet également simple, aussi la certitude proprement dite, celle qui est fondée sur des principes nécessairement vrais et évidents par eux-mêmes, n'appartient ni également ni de la même manière à toutes ces parties (1). » D'Alem-

(1) *Traité de dynamique*, discours préliminaire.

bert n'a point su découvrir la vraie cause de cette certitude si admirée et si enviée des autres sciences; elle se trouve, non dans le plus ou moins de simplicité, mais dans la nature des objets.

La philosophie, comme toute science qui spécule sur l'activité des substances, ne peut rien espérer de pareil au calcul. L'activité se distinguant de l'étendue par l'indivisibilité, les idées de perfection échappent à la compréhension rigoureuse de tout symbole; les mots ne peuvent les représenter avec une exactitude fixe, immobile, à laquelle leur essence répugne. Cette phrase si simple, *Dieu est bon*, admet mille nuances, éveille mille rapports, et sera différemment saisie par les divers esprits. Que pourrait ici le mécanisme des formules? Dans les sciences de la vie, il faut, selon l'expression fort juste de Biran, « porter le double fardeau du signe et de l'idée » : le triomphe même de l'analyse philosophique est d'oublier le signe pour l'idée.

Tout ce qu'on peut attendre d'un langage philosophiquement exact, c'est de s'entendre sur le sens principal. Souvent, en se servant des mêmes mots, les hommes y attachent des idées bien différentes; ce qui éternise les discussions et fait qu'il est si difficile, même entre personnes éclairées, d'arriver seulement à fixer l'état précis des questions.

« Pour ne pas faire cette distinction, observe Bordas, il arrive qu'on traite les idées de perfection à la manière des idées de grandeur, et qu'on dénature, qu'on ren-

verse les sciences qui en dépendent, qu'on les remplace par des fictions, ou par des monstruosités (1). » On s'est jeté, avec un entraînement aveugle, dans l'imitation des formes mathématiques; il n'est pas jusqu'à leur mode d'exposition où l'on n'ait cru saisir je ne sais quelles garanties d'infaillibilité. Mais a-t-on ravi à cette science ses propriétés, son exactitude, sa rigueur? Loin de là, on s'est perdu dans le vide du formalisme, on n'a fait que répandre d'épaisses ténèbres sur la philosophie défigurée par de faux emprunts.

Aristote a donné l'exemple. Il fonde la logique sur l'hypothèse imaginaire que les idées de perfection s'expriment rigoureusement dans les mots; et il déserte pour eux la pensée, qu'il ensevelit sous des formes mortes. Les *modes* et les *figures* du syllogisme ne ressemblent-ils pas à une contrefaçon des procédés de l'algèbre? Mais pourquoi s'arrêter dans cette voie? Pourquoi ne pas identifier complétement la philosophie avec les mathématiques, et proclamer, avec Hobbes, que le raisonnement et tout le cortége des opérations de l'esprit humain se réduisent au calcul? Telle est la conséquence dernière de l'opinion d'Aristote.

Peu d'erreurs se sont montrées aussi vivaces, et Kant a pu s'extasier « de ce que la logique ne s'est pas trouvée dans la nécessité de reculer d'un seul pas depuis Aristote, comme aussi elle n'a pu faire jusqu'ici un seul pas

(1) *Théorie de la substance*, dans le *Cartésianisme*, t. II, p. 399.

de plus (1). » C'est qu'il ne suffisait pas de sentir le vide et l'inutilité de l'art syllogistique ; il fallait en démontrer le vice fondamental, ce qui était impossible tant qu'on n'avait pas la théorie de la substance.

C'est par une illusion du même genre que tant d'esprits éminents ont cherché une langue ou plutôt une algèbre universelle, qui, dans chaque espèce de connaissances, servirait à rendre et à démontrer la pensée, comme les symboles en mathématiques. Leibnitz paraît avoir consumé une partie de son temps à la poursuite de cette chimère, dont il se promettait de merveilleux résultats : « Personne, dit-il, ne s'est encore occupé d'une langue ou caractéristique qui renfermerait à la fois l'art d'inventer et celui de juger, en d'autres termes, dont les signes et les caractères serviraient comme les symboles arithmétiques dans les nombres et ceux de l'algèbre dans les grandeurs abstraites. Et cependant il semble que Dieu, en accordant au genre humain ces deux sciences, ait voulu nous avertir qu'il y a au fond de notre esprit un secret d'une bien plus haute valeur, et dont ces sciences n'offrent que l'ombre (2). »

Il est remarquable de voir un philosophe de l'école sensualiste redresser des erreurs où s'égara le génie de Leibnitz : « L'algèbre, dit fort bien Destutt-Tracy, n'est applicable qu'aux seuls rapports de quantité ; c'est une

(1) *Critique de la raison pure*, préface.

(2) *Historia et commendatio linguæ universalis*, à la suite des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

très-grande erreur de croire qu'on peut la transporter dans d'autres matières. Ce n'est pas moins s'abuser que d'imaginer qu'en perfectionnant les autres langues, il est possible de leur donner toutes les propriétés de la langue algébrique... Enfin, c'est une idée encore plus fausse, de vouloir, par des formes syllogistiques, produire le même effet qu'avec des formules algébriques; c'est confondre toutes les notions. L'un ne répond point à l'autre. Il n'y a rien dans le calcul qui soit analogue aux prétendus principes logiques (1). »

Le même auteur fait justice de l'opinion de Hobbes et de Condillac, qui assimilent le raisonnement au calcul : « Si calculer est raisonner, raisonner n'est pas calculer... Un calcul n'est pas seulement un raisonnement, c'est un raisonnement sur des idées de quantité, et susceptible, par cette circonstance, d'être fait avec des signes particuliers; en un mot, c'est un raisonnement ayant des caractères qui lui sont propres. Voilà pourquoi on peut dire, un calcul est un raisonnement, et l'on ne peut pas dire, un raisonnement est un calcul. Le raisonnement est le genre; le calcul n'est que l'espèce. C'est pour cela que vous pouvez transformer tout calcul en un raisonnement, mais que vous ne pouvez pas transformer tout raisonnement en un calcul. C'est pour cela aussi que tout ce qui est vrai du raisonnement en général, est vrai du calcul, mais que tout ce qui est vrai du

(1) *Éléments d'idéologie.*

calcul, ne l'est pas du raisonnement. On n'est pas autorisé à voir des additions et des sonstractions dans un raisonnement, car effectivement il n'y en a pas; ou du moins, s'il y en a, ce n'est que comme il y a du noir sur du blanc, lorsque ce raisonnement est écrit; ce n'est là qu'une circonstance accessoire. »

Seule entre toutes les sciences, la philosophie ne connaît point de méthodes particulières. En vain Leibnitz rêve pour elle les puissants secours qu'il sut trouver pour les mathématiques dans de nouveaux symboles; en vain il se flatte de découvrir une langue algébrique universelle : « Il ferait plutôt voltiger dans ses mains le globe du soleil; car il faudrait qu'il changeât l'essence des choses, qu'il fît la perfection grandeur, la vie quantité, ce qui excède la puissance divine (1). »

IV. — Des sciences expérimentales et de leurs procédés communs. De la philosophie de la nature.

En passant des sciences rationnelles aux sciences expérimentales proprement dites, aux sciences physiques et naturelles, l'esprit n'est point transporté dans un domaine tout à fait nouveau. Les idées et les premiers principes ne sont pas étrangers aux faits de l'ordre

(1) *Théorie de la substance*, dans le *Cartésianisme*, t. II, p. 117. On peut espérer qu'un jour le genre humain parlera une seule et même langue, mais l'algèbre ne sera pour rien dans sa constitution ni dans son établissement.

sensible, et l'expérience c'est encore la raison, appliquée seulement aux objets particuliers.

La réflexion, le retour sur les idées, est nécessaire pour interpréter, pour classer les faits; et, ce qui pourra sembler plus étonnant, elle est nécessaire pour les apercevoir. C'est là ce qu'atteste l'histoire entière des sciences expérimentales; elle prouve contre l'empirisme que toutes les grandes découvertes précèdent l'expérience et sortent, à l'état d'hypothèses, des méditations du génie. L'expérience vient ensuite; elle ajoute et retranche, confirme ou redresse; elle sert moins à découvrir qu'à vérifier et à perfectionner les découvertes. Ceci explique pourquoi le progrès des sciences expérimentales ne vient jamais qu'après les révolutions philosophiques. Ces grands mouvements ramènent la pensée sur elle-même, et la remuent dans son fond : alors jaillissent, des intelligences ébranlées, les fécondes hypothèses, rénovatrices des connaissances humaines.

On n'en doit pas moins reconnaître la valeur des procédés par lesquels les faits de la nature se recueillent et les hypothèses se vérifient. Ces procédés sont, pour les sciences physiques et naturelles, l'*observation* et l'*expérimentation*. En un sens, la science entière dépend de leur emploi judicieux; car un seul fait contraire suffisant à renverser une hypothèse, ce sont les faits qui jugent en dernier ressort. Le génie hypothétique et l'observation se prêtent un mutuel secours; si l'hypothèse rend attentif aux faits et en provoque la décou-

verte, le spectacle de la nature excite à son tour la réflexion et suggère de nouvelles vues créatrices, de nouvelles hypothèses. Les faits ne sauraient être trop nombreux, les observations trop multipliées : c'est une source intarissable où la science de la nature viendra sans cesse se retremper et se rajeunir.

Les sciences physiques et naturelles ont pris leur essor par l'impulsion de la révolution cartésienne, et déjà elles ont fourni une noble carrière ; il reste encore beaucoup de progrès à accomplir : l'esprit humain n'a levé que les premiers sceaux du grand mystère de la création. Des recherches plus profondes et de nouveaux succès sortiront d'une plus étroite alliance des sciences expérimentales avec la philosophie. La nature, à sa manière, représente, exprime quelque chose des idées ; car rien de ce qui existe n'a été fait sans l'éternelle Raison (1). L'univers physique offre encore une image inférieure, une image brisée, mais réelle, de l'esprit. Rechercher, surprendre cette profonde et admirable correspondance des deux mondes spirituel et matériel, tel est l'objet de la *philosophie de la nature*.

Jusqu'à présent, il est vrai, les efforts pour fonder cette science ont échoué ; généralement entachés de panthéisme, ils ne visaient à rien moins qu'à déterminer à priori la constitution et les lois du monde, ainsi que les derniers phénomènes dans leurs moindres dé-

(1) Jean, I, 3.

tails. La science humaine doit renoncer à ces folles prétentions, mais non à l'espoir de saisir de fécondes analogies entre la nature et la pensée.

Outre les procédés communs à toutes les sciences de l'ordre physique, chacune d'elles a ses méthodes spéciales, qui font partie de la science même. L'origine, l'histoire de ces méthodes et leurs caractères comparés offriraient une moisson abondante d'observations sur la marche de l'esprit humain. Ce sujet encore neuf, que nous ne pouvons qu'indiquer ici, appartient à la *philosophie de l'histoire des sciences*. Bordas, dans son *Cartésianisme*, en a donné un admirable spécimen.

V. — Double observation, externe et interne, dans les différentes sciences expérimentales. L'analyse philosophique, distincte de l'une et de l'autre.

Les sciences expérimentales se divisent en deux branches principales : celles qui traitent de la matière inorganique, et celles qui traitent de la matière vivante. La différence de leurs objets en doit mettre dans leurs méthodes ; et en effet le genre d'observation qu'emploient les premières n'est point celui qui convient aux secondes. Il y a là, sous une même dénomination générale, deux méthodes distinctes. Il est très-essentiel de ne les point confondre entre elles ni l'une et l'autre avec l'analyse intérieure ou philosophique.

Que l'esprit humain veuille pénétrer par la science la

matière brute, les corps inorganiques, il ne le peut qu'à l'aide des sens extérieurs ; il ne les observe, il ne les atteint pour ainsi dire que de loin. Appelant observation extérieure celle dont les sens externes sont l'intermédiaire, on voit que le premier groupe des sciences expérimentales, la physique, la chimie, etc., emploient proprement la *méthode d'observation extérieure*. Tout ce qui aide ou perfectionne les sens, le télescope, le microscope, le thermomètre, la balance, etc., relèvent de cette méthode. Certes on n'est pas un grand physicien, un grand chimiste, sans posséder une intelligence supérieure ; mais ce qui fait ici les hommes éminents, c'est un certain tour de cette intelligence portée vers les rapports sensibles des choses et habile à les interpréter ; c'est, en un mot, le génie de l'observation extérieure.

Que maintenant l'esprit doive étudier les corps vivants, végétaux et animaux, le secours des sens extérieurs ne lui suffit plus. Il est vrai, les corps organisés, leurs formes, leur poids, leurs mouvements un peu considérables tombent encore sous l'observation extérieure, mais la vie n'y tombe pas, ni rien de ce que la vie embrasse : sensibilité, instinct, forces impulsives et génératrices, imagination, mémoire, appétit, passion, plaisir et douleur. A parler en rigueur, le monde de la vie est fermé aux sens externes ; cela est sans exception, ou l'exception n'est qu'apparente. Par exemple, le frisson comme mouvement peut tomber sous les sens extérieurs, il n'y tombe point comme sensation ou phénomène

morbide. On ne saurait palper, peser, mesurer la vie et ses fonctions; on ne les observe point du dehors, on les éprouve, on les ressent au dedans. Ici le moyen de la connaissance est le sens vital, le sens interne animal; par son union avec l'organisme, notre esprit n'a pas moins à sa disposition le sens interne que les sens extérieurs.

Les *sciences biologiques*, ou *physiologiques* et *médicales*, ne sauraient donc s'enfermer dans l'observation extérieure; elles s'y appuient comme elles s'appuient sur les sciences qui emploient cette méthode, mais c'est pour pénétrer plus avant. Leur instrument propre est le sens vital intérieur, et leur méthode peut s'appeler *méthode d'observation interne ;* on la nomme aussi *méthode physiologique.*

On connaît ces personnes maladives qui ont l'habitude de s'écouter vivre, digérer, souffrir; elles acquièrent souvent une grande finesse du sens vital. Chez le médecin et le physiologiste, le tact et l'exercice perfectionnent cette faculté sous une forme rationnelle; ils savent se reconnaître dans le dédale des sensations et affections internes; ils les classent, les interprètent, en tirent d'admirables lumières, soit sur les propriétés et les fonctions vitales, soit pour le diagnostic et la guérison des maladies. Le grand médecin porte ces qualités au plus haut degré ; il perçoit en lui et hors de lui, par une réflexion sympathique, les mystères de la vie et les profondes affections des organes.

Ainsi, en physiologie, les sens externes se subordonnent au sens vital, l'observation extérieure à l'observation interne. On regarde, on écoute pour découvrir les dernières fibres et les derniers mouvements organiques, pour recueillir les bruits du cœur, des poumons, etc. ; mais ce qu'on perçoit par la vue ou l'ouïe n'est point l'objet direct de la recherche, c'est un signe, un symptôme : par le dehors on veut atteindre ce qui se passe au dedans. Aussi les mêmes instruments, microscope, thermomètre, etc., qui en physique et en chimie sont les auxiliaires des sens extérieurs, doivent devenir, entre les mains de la physiologie régénérée, les auxiliaires du sens interne, de l'observation vivante : méthode inconnue du mécanicisme et de l'animisme. Sous l'influence de ces erreurs, « le microscope le plus puissant, dit M. Pidoux, ne donnera jamais que des atomes et des formes; il perfectionnera l'anatomie morte... Le progrès serait de l'appliquer à l'observation de la matière animée. Là il verrait les forces, si l'on peut ainsi dire, ou tout au moins il verrait le nombre vivant et des quantités animées. Il suggérerait l'idée d'unité, il en remplirait l'esprit par le spectacle de la génération ou de la vie même, qui est celui de la multiplication infinie de l'unité. Là il ne verrait jamais de cellules, de globules, de fibres, de cils, de tubes, de vaisseaux; mais une cellulation, une vascularisation, une sanguification continues... Les caractères qu'on ne trouve pas dans les éléments anatomiques inertes, il les trouverait dans leur ma-

nière d'être, qui est leur génération et leur vie (1). »

Les sciences et les méthodes se correspondent. L'observation interne que la physiologie réclame en propre, occupe un rang intermédiaire entre l'observation extérieure du physicien et du chimiste, et l'analyse des idées, méthode générale de toutes les sciences sans doute, mais méthode unique de la philosophie, si toutefois on peut appeler méthode une chose si simple, quoique si difficile.

Pour peu qu'on ait pratiqué l'analyse intérieure, on ne saurait la confondre avec la méthode spéciale des physiologistes. Veut-on, par exemple, étudier, analyser la volonté? Il ne s'agit point de s'écouter vouloir, de s'interroger en hypocondriaque sur les sensations internes qui peuvent d'aventure se mêler à la délibération et à la résolution. Découvrir par une réflexion profonde les conditions essentielles, les mobiles et les effets du vouloir; apprécier l'influence des motifs; distinguer l'élément volontaire des éléments intellectuel et affectif; décider si la force spirituelle dont on examine les caractères et les manifestations, appartient uniquement à l'homme, ou pour une part à celui-ci et pour une part supérieure à Dieu : tel est le travail imposé au philosophe. Ce sont deux procédés, deux mondes, deux sortes de génie à déployer.

(1) *De la nécessité du spiritualisme pour régénérer les sciences médicales*, p. 60.

On a proposé de nos jours de porter dans la philosophie la méthode d'observation, qu'on appelait aussi *méthode de Bacon*. S'il fallait prendre cette dernière expression à la lettre, il s'agirait de l'observation extérieure, car c'est d'elle seulement que Bacon s'est occupé. Un tel dessein serait d'une incomparable extravagance. Si déjà l'emploi exclusif de l'observation extérieure est mortel à la physiologie et à la médecine, que penser de son importation en philosophie? Il faudrait donc étudier la pensée à la manière d'un minéral, par les sens extérieurs.

Pour être juste, on doit reconnaître que les prôneurs de l'observation en philosophie, — et ce sont principalement les adeptes de l'école écossaise, — ne vont point jusque-là. Dans leur langue confuse comme leurs idées, la soi-disant méthode de Bacon s'appelle encore *méthode de sens intime* et *méthode psychologique*. Qu'entendent-ils par là? Sous ces expressions équivoques, ils ne préconisent en réalité que la méthode des physiologistes, quoiqu'ils ne l'aient pas nettement distinguée de celle des physiciens. Ils n'ont point pratiqué, ils n'ont point connu la vraie méthode philosophique, la pure réflexion, l'analyse immédiate des idées, sans intermédiaires, sans auxiliaires internes ou externes d'aucune sorte. Qu'on lise les écrits de Reid, de Dugald-Stewart et de Jouffroy : les seules choses profitables qu'ils renferment sont des remarques parfois ingénieuses sur les sensations, les instincts, le sommeil et les rêves; remar-

ques qui peuvent enrichir la théorie des fonctions cérébrales. De philosophie, il n'en est guère question qu'en paroles; aussi n'est-il pas étonnant que, par Dugald-Stewart et Jouffroy, l'école écossaise ait abouti au scepticisme.

Dans l'étude des rapports du physique et du moral, il faut joindre l'observation interne avec l'analyse philosophique. Maine de Biran l'a fait parfois avec bonheur, quoique lui aussi prenne trop souvent une subtile recherche des sensations intimes pour l'approfondissement rationnel des idées.

VI. — Sciences sociales et historiques. Observation morale. De la philosophie de l'histoire.

Si la méditation, la réflexion n'est point étrangère aux sciences physiques et naturelles, elle occupe plus de place encore dans les sciences sociales et historiques. Ici l'objet réel, c'est l'homme, et ces sciences sont les plus près de la philosophie. Quelques-unes même lui empruntent leurs principes, par exemple le *droit*, la *politique*, l'*économie politique*.

Dans les sciences sociales, il s'agit aussi d'observer, de recueillir et de classer des faits; mais ce sont en général des faits volontaires et libres. Si les sens extérieurs sont une condition nécessaire pour les apercevoir chez autrui, la raison, la conscience seule les apprécie en eux-mêmes. De là une troisième sorte d'observation,

qui n'est ni celle des physiciens ni celle des physiologistes : elle porte le nom d'*observation morale*. Elle voit les faits et en même temps elle les juge au nom de la moralité et de la justice. Une observation purement empirique serait la corruption et la mort des sciences sociales; elle aurait pour résultat infaillible d'asservir les principes aux institutions existantes, les idées à la statistique et à l'histoire. C'est de nos jours la pente trop générale des esprits. En pratique comme en théorie, les convictions relèvent des faits, changent avec les faits, parce qu'on a perdu la foi aux principes et la vigueur comme l'indépendance de la pensée.

Les sciences historiques souffrent les premières de cette rupture avec l'esprit philosophique. Là aussi le génie de l'hypothèse, qui fait revivre un passé éteint, qui dévoile les ressorts cachés des événements, doit concourir avec les procédés qui servent à constater les faits. Ces procédés sont en histoire l'*examen critique des témoignages*, l'*observation* et l'*interprétation des monuments*. L'amour de la vérité, universel caractère de l'esprit philosophique, porte à rechercher partout les faits et à les recueillir avec une sorte de religion; la critique les discute et les compare; elle représente l'esprit d'examen appliqué à la foi et à l'autorité, base première de l'histoire.

Armé des principes et des faits, le génie historique pénètre dans l'intimité de la vie nationale de chaque peuple; puis s'élevant à toute sa hauteur, il se propose

d'expliquer la vie passée de l'humanité entière et de découvrir le secret de ses destinées futures. Tel est l'objet de la *philosophie de l'histoire*.

Elle paraît d'une conquête plus facile que la philosophie de la nature, et l'esprit humain y compte déjà plus de succès. Cependant l'entreprise a ses difficultés et ses écueils. Les premières origines de notre race sont couvertes d'obscurité, et à chaque instant de nouvelles phases de son existence se déroulent sous nos yeux. Chaque siècle se trouve ainsi placé à un nouveau point de vue, d'où l'on aperçoit les faits dans une autre lumière, et qui permet de leur donner une plus profonde signification. Joignons-y la liberté humaine, qui soustrait l'histoire à la loi d'une évolution nécessaire, qu'on puisse fixer à priori. Toutefois, à mesure que l'humanité acquiert le sentiment de ses droits et de sa dignité, elle arrive à une conscience plus nette de sa vie antérieure; l'histoire devient plus vraie, et accomplit plus parfaitement sa mission sainte de nous initier à la solidarité universelle.

VII. — De la probabilité et du calcul des probabilités.

Dans les sciences et dans la vie, l'esprit humain ne rencontre pas toujours la certitude absolue, ni même cette certitude morale dont le bon sens et la raison se contentent. On est souvent réduit à la probabilité, surtout dans les affaires pratiques et plus particulièrement

lorsqu'il s'agit de prévoir les événements futurs. Comme on a cherché un critère et des règles de la certitude, on a cherché un critère et des règles de la probabilité, et même on a tenté d'en faire une science distincte, en soumettant la probabilité au calcul.

Ainsi entendue, la *théorie des probabilités* renfermerait deux parties distinctes : 1° la recherche et l'évaluation des données qui fondent la vraisemblance d'un fait ; 2° la manière de combiner ces données par le calcul. Mais la première partie peut-elle être réduite en art, ou ramenée à des règles précises ? Ne dépend-elle pas surtout de la sagacité et de la justesse de l'esprit ? La seconde partie est purement mathématique et dispose de toutes les ressources de l'analyse ; mais aussi à quels objets peut-on les appliquer? A ceux dont la nature comporte le calcul. « Il suit de là rigoureusement, observe Destutt-Tracy, qu'il y a une multitude de sujets dont il serait absolument impossible de calculer les données, quand même, ce qui n'est pas toujours, il serait possible de les recueillir toutes, sans en laisser échapper aucune. Assurément les degrés de la capacité, de la probité des hommes, ceux de l'énergie et de la puissance de leurs passions, de leurs préventions, de leurs habitudes, sont impossibles à évaluer en nombres. Il en est de même du degré d'influence de certaines institutions ou de certaines fonctions, du degré d'importance de certains établissements, du degré d'utilité de certaines inventions ou de certains procédés. Je sais que

dans ces quantités vraiment inappréciables et innumérables dans toute la rigueur de ce mot, on cherche et on parvient jusqu'à un certain point à en déterminer les limites par le moyen du nombre, de la fréquence et de l'étendue de leurs effets ; mais je sais aussi que dans ces effets que l'on est obligé de sommer et de nombrer ensemble comme choses parfaitement similaires, pour en tirer des résultats, il est presque toujours, et je pourrais dire toujours impossible de démêler les altérations et les variations des causes concourantes, des circonstances influentes et de mille considérations essentielles; en sorte qu'on est nécessité à ranger ensemble comme semblables une multitude de choses très-diverses, seulement pour arriver à ces résultats préparatoires, lesquels doivent ensuite conduire à d'autres qui ne peuvent manquer de devenir tout à fait fantastiques (1). »

Ainsi, dans le plus grand nombre des cas, la théorie des probabilités doit renoncer à l'emploi du calcul, et alors il ne reste pour guide que la sagacité naturelle, et tout l'art se réduit à quelques préceptes de sens commun. On peut les employer utilement à rendre les hommes plus raisonnables dans leurs craintes et dans leurs espérances (2).

Les méthodes mathématiques ne trouvent leur véritable place que dans l'évaluation des chances des jeux

(1) *Éléments d'idéologie*, IIIe part., supplément à la 1re sect.
(2) *La Logique*, IVe part., chap. XVI.

de hasard et des loteries ou dans la fixation de certaines quantités moyennes. L'extension qu'on leur a donnée, en y soumettant les conditions de l'ordre moral, vient de la même cause qui a engendré l'art syllogistique et le rêve d'une langue algébrique universelle; c'est toujours la confusion des idées de perfection et des idées de grandeur, et l'on ne sera point surpris qu'elle ait conduit à d'évidentes absurdités les plus habiles calculateurs. En voici quelques exemples; ils montrent tout ce qu'a de choquant pour le sens commun cette prétention de transporter une science hors de son domaine naturel :

« Laplace cherche, avec le calcul des probabilités, si c'est par hasard, ou par une cause, que les planètes, les satellites et le soleil ont leurs mouvements dans le même sens et dans des plans peu inclinés les uns aux autres, et il trouve tantôt (1) qu'il y a plus de deux cent mille milliards à parier contre un, tantôt (2) qu'il y a plus de quatre mille milliards à parier aussi contre un, que cette disposition ne tient point au hasard. La probabilité, comme on voit, diminue singulièrement dans l'espace de quatre ans. Mais c'est le moindre inconvénient; le géomètre aux probabilités n'est pas obligé d'être d'accord avec lui-même, ni de savoir précisément ce qu'il dit. Les plus considérables des mouvements dont il

(1) *Précis de l'histoire de l'astronomie*, p. 115, année 1821.
(2) *Essai philosophique sur les probabilités*, p. 124, année 1825.

s'agit concourant, par leur direction commune, à la stabilité de notre système astronomique, et pour lors entrant dans les vues de celui qui l'a créé et qui le conserve, demander si c'est fortuitement qu'ils vont du même côté, revient à demander si c'est fortuitement que les hommes portent la tête sur les deux épaules, au lieu de la traîner aux talons.

» Sans le dire ouvertement, Laplace insinue, laisse paraître que, d'après le calcul des probabilités, les preuves de la religion chrétienne s'affaiblissent graduellement sous l'action du temps. Or, pour qui entend la nature de l'homme et la marche du monde, il est manifeste, au contraire, que sous l'action du temps, qu'avec le cours des siècles, les preuves de la religion chrétienne se fortifient sans cesse; puisque, faisant successivement descendre dans l'ordre des choses humaines les principes éternels de l'ordre, sa vérité et son évidence éclatent de plus en plus par la vérité et l'évidence des immenses et incessants progrès de la civilisation moderne, qui est celle du genre humain et qui bientôt l'embrassera sur le globe entier (1). »

Bossuet observe justement que, même dans l'estimation des probabilités, l'esprit humain cherche toujours la certitude : « C'est qu'encore qu'on ne connaisse pas certainement la vérité, on peut connaître certainement qu'il y a plus de raison d'un côté que de l'autre... Il

(1) *Théorie de la substance*, dans le *Cartésianisme*, t. II, p. 419.

paraît donc que tout argument tend de soi à la certitude. La démonstration y tend, parce qu'elle montre clairement la vérité. L'argument probable y tend, parce qu'il montre où il y a plus de raison (1). »

VIII. — De la méthode d'exposition scientifique et du style propre aux différentes sciences.

Nous recherchons ce que l'art d'exposer une science peut offrir de général ou de philosophique; nous omettons, comme étrangères à notre sujet, les méthodes particulières d'instruction, quoique la philosophie des idées puisse y porter des améliorations notables. Au reste, on conçoit que le grand point est de se rendre maître d'une matière; si l'on n'est arrivé qu'à des notions vagues et confuses, existe-t-il un art de rendre clair aux autres ce que l'on ne comprend pas bien soi-même ? Faire penser est le secret de l'écrivain comme de l'instituteur, et la pensée ne s'éveille qu'au contact de la pensée.

L'ensemble le plus étendu de connaissances étant formé de jugements et de démonstrations, les règles de l'exposition scientifique se rapprochent nécessairement de la partie philosophique de la rhétorique et des principes de la grammaire générale. Comme le jugement et le raisonnement, une science entière ne sera parfai-

(1) *Logique*, liv. III, chap. XVII.

tement exprimée que si l'on rend par le discours, soit les parties, les théories distinctes qu'elle embrasse, soit l'ordre et la liaison ou syntaxe de ces parties. On commence par exposer la science dans son unité, puis on en développe les différentes faces.

L'exposition du sujet de la science comprend la *définition* et la *division*, dont nous avons précédemment tracé les règles. On y joint quelquefois, dans certaines sciences, l'*énumération des axiomes* et les *définitions de noms*. C'est la marche que l'on suit en géométrie, mais elle n'a rien de général ou de nécessaire. Les vrais axiomes n'ont pas besoin d'être énoncés d'avance; à quelque moment que l'on en fasse usage, l'esprit les reçoit sans contestation. Quant aux définitions de noms, elles sont très-utiles en mathématiques, où il importe toujours de simplifier l'expression ; mais il faut en être sobre dans les autres sciences. En chargeant trop la signification des mots, on ne ferait qu'arrêter, embarrasser l'esprit. Il y a d'ailleurs quelque chose de fatigant et de scolastique à procéder toujours par axiomes, par définitions de termes, par démonstrations détachées, et la géométrie elle-même gagnerait à se dégager de ce lourd attirail. Ce n'est nullement à ces formes extérieures que tient la certitude de ses démonstrations.

L'ordre fondamental à observer « consiste en cela seulement, dit Descartes, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être

disposées de telle façon qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent (1). » Mais cet ordre essentiel admet certaines différences. Ou bien, pour exciter l'esprit, on le mène comme par la main à travers les difficultés des questions et l'on n'arrive que par degrés aux éléments simples et aux premiers principes des choses; ou bien, on part directement de ces principes et l'on transmet les résultats de la science, sans tenir compte des circuits qu'il a fallu faire pour y atteindre. L'analyse ou résolution domine dans la première manière; la synthèse ou composition, dans la seconde; d'où la première a reçu le nom de *méthode analytique*, la seconde celui de *méthode synthétique*. Mais peut-être y a-t-il quelque inconvénient à caractériser des méthodes particulières par des procédés de l'esprit qui sont d'une application universelle (2). La méthode analytique suit plutôt l'ordre d'acquisition des idées, la méthode synthétique l'ordre de leur génération logique; c'est quelque chose d'analogue aux deux

(1) *Réponses aux secondes objections.*

(2) Le sens des termes varie chez les auteurs. Par exemple, Port-Royal réserve le terme d'*analyse* pour la méthode de recherche : « Il y a deux sortes de méthodes : l'une, pour découvrir la vérité, qu'on appelle *analyse* ou *méthode de résolution*... ; et l'autre, pour la faire entendre aux autres quand on l'a trouvée, qu'on appelle *synthèse* ou *méthode de composition*. » (*La Logique*, IVe part., chap. II.) D'autres reconnaissent une double méthode, analytique et synthétique, pour l'invention comme pour l'exposition ; et il faut avouer que, s'il y avait une méthode d'invention, on y pourrait procéder par la synthèse comme par l'analyse.

espèces de constructions qui peuvent exister pour les phrases.

« La manière de démontrer est double, dit Descartes... L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes; en sorte que si le lecteur la veut suivre et jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins bien la chose ainsi démontrée et ne la rendra pas moins sienne, que si lui-même l'avait inventée. Mais cette sorte de démonstration n'est pas propre à convaincre les esprits opiniâtres ou peu attentifs; car si on laisse échapper sans y prendre garde la moindre des choses qu'elle propose, la nécessité de ses conclusions ne paraîtra point, et l'on n'a pas coutume d'y exprimer fort amplement les choses qui sont assez claires d'elles-mêmes, bien que ce soit ordinairement celles auxquelles il faut le plus prendre garde.

» La synthèse, au contraire, par une voie toute différente et comme en examinant les causes par leurs effets, bien que la preuve qu'elle contient soit souvent aussi des effets par les causes, démontre à la vérité clairement ce qui est contenu en ses conclusions...; mais elle ne donne pas, comme l'autre, une entière satisfaction à l'esprit de ceux qui désirent d'apprendre, parce qu'elle n'enseigne pas la méthode par laquelle la chose a été inventée.

» Les anciens géomètres avaient coutume de se servir

seulement de cette synthèse dans leurs écrits; non qu'ils ignorassent entièrement l'analyse, mais, à mon avis, parce qu'ils en faisaient tant d'état qu'ils la réservaient pour eux-seuls comme un secret d'importance. »

La méthode synthétique offre plus de symétrie, plus de rigueur apparente; elle semble propre à donner à l'enseignement plus d'autorité. Mais la méthode analytique a l'avantage de susciter l'esprit de recherche et d'examen, et de tenir toujours l'intelligence en éveil. Elle ne s'impose pas avec le même ascendant, mais elle fait davantage penser. Sa marche est plus naturelle; si l'art n'y est point étranger, s'il est même plus profond, il se cache, se dissimule, et triomphe de n'être pas aperçu. Au reste, à l'exception de la géométrie, il est peu de sciences où l'on ne combine dans une certaine mesure les deux méthodes. Il convient surtout que le procédé analytique domine dans l'enseignement oral.

Le dialogue par lui-même ne détermine point le genre d'exposition; il peut se joindre comme auxiliaire aussi bien à la synthèse qu'à l'analyse. Uni à cette dernière, il constitue la *méthode socratique*, dont les dialogues de Platon offrent un si parfait modèle. Quand au contraire il est au service de la synthèse, il forme la *méthode catéchistique*.

Il faut, dans la disposition des preuves et des théories, que tout s'enchaîne, que tout marche au but; c'est là ce qui fait proprement la *composition scientifique*. L'unité doit naître avant tout de l'homogénéité des matières;

celle du style, qui en est l'image, n'est pas moins nécessaire. Cette unité supérieure n'est point l'uniformité. La clarté, la propriété des termes, la précision, la simplicité, sont des qualités générales du style scientifique; mais le ton doit varier avec le sujet qu'on traite; il n'est pas de science où il ne puisse quelquefois atteindre au sublime. Il est pour chaque science en particulier un caractère de style qui lui convient, qui dépend de la nature de son objet et qu'il faut savoir observer fidèlement.

Si l'on n'a point assez distingué les méthodes des différentes sciences, on a confondu aussi les genres de style qui leur sont appropriés. Beaucoup de savants croient, dans cet ordre comme partout, que l'imitation des procédés mathématiques est la voie de la perfection; ils raisonnent comme les partisans des formules syllogistiques, et se trompent de la même manière. Le mathématicien s'occupe de la quantité, c'est-à-dire de l'inertie absolue, de l'opposé de la vie : il doit donc, pour saisir son objet, faire taire la vie, écarter, autant que possible, tout ce qui la rappelle, immobiliser, mortifier en quelque sorte la pensée. De là, dans ces études, quelque chose d'austère qui répugne aux esprits plus ardents qu'éclairés, et qui pourrait même flétrir et dessécher ceux qui s'y adonneraient trop exclusivement. La sévérité, la concision, l'absence de tout ornement, de toute construction vive, animée, voilà le style que le sujet réclame. Mais dans les autres matières, une re-

Digitized by Google

cherche déplacée des qualités géométriques engendrerait la sécheresse, l'obscurité, la monotonie. Pour exprimer la vie et les idées qui s'y rapportent, pour les éveiller dans l'âme des autres, il faut les sentir vivantes en soi. Dès lors il faut dans le style, sans nuire à la clarté, de l'élan, du mouvement, ce je ne sais quoi qui échauffe et féconde l'intelligence.

La philosophie ne peut affecter les mêmes formes d'expression que les mathématiques, par la raison qu'elle n'a pas les mêmes choses à exprimer. « N'aimer pas l'amour, ce n'est pas le connaître, » a dit Fénelon; de même, peindre la vie avec les couleurs de la mort, ce n'est pas la représenter. Pour faire sentir l'incomparable supériorité de la pensée, les profondeurs du sentiment religieux, la souveraine et éternelle beauté du vrai, les images d'une noble poésie seraient moins impuissantes que l'aride exactitude d'un style abstrait et géométrique. Mais il ne faut rien outrer; il faut que la parole produise les idées, et non pas qu'elle les voile. C'est dans les écrits de Platon, de Descartes, de Malebranche, de Bossuet, de Bordas, que l'on peut apprendre à conformer toujours le langage à la pensée et trouver des modèles variés du style philosophique.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER.

Notions générales. 1

I. Définition de la philosophie ; grandeur et importance de cette science. 1

II. Division de la philosophie ; idée sommaire des matières qu'elle embrasse et dessein de ce livre. 8

Introduction a la philosophie ou de la connaissance de la vie animale. 11

Chapitre Premier. — De l'activité de la matière. 11

I. Vue générale de la nature et de ses règnes. 11

II. Des forces de la nature ; activité essentielle de la matière. Erreur du mécanicisme. 15

III. De la vie de la matière. Le vrai et le faux vitalisme . 19

Chapitre II. — Des fonctions de la vie animale. 24

I. Unité de la vie et variété de ses manifestations dans la série animale 24

II. Des organes et des fonctions en général chez les animaux supérieurs. 28

III. De l'instinct, de la nutrition et des fonctions motrices impulsives. De l'industrie animale. 32

IV. De la sensibilité représentative en général. Organes des sens ; la sensation ébauchée. 35

V. Fonctions représentatives du centre nerveux : perception sensible, imagination, mémoire et association des images ; expérience sensible. 39

VI. De la sensibilité affective, des passions animales et des fonctions de reproduction. Fonctions motrices expressives 43

Chapitre III. — La vie animale chez l'homme 48
I. Définition de l'animal 48
II. Le corps humain ; sa vie distinguée de celle de l'esprit. Passage de la physiologie à la philosophie 50

PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE PARTIE.

DE LA NATURE DE L'ESPRIT EN GÉNÉRAL.

Chapitre Premier. — De la science et de la vie de l'esprit en général. 53
I. La connaissance immédiate, privilége de la science de l'esprit, difficultés particulières de cette science. Le rappel de la pensée à elle-même. 53
II. De la vie et des facultés générales de l'esprit. De l'autre élément nécessaire de l'esprit, la quantité. Ordre des matières à traiter. 57
Chapitre II. — La volonté et le bien. 61
I. La volonté comme puissance libre. — Du vrai rapport de la puissance et de la possibilité. Spontanéité supérieure de l'esprit. 61
II. La volonté comme énergie ou force libre. Analyse de l'acte de vouloir 65
III. La volonté comme cause libre. Erreurs de Hume et de Maine de Biran. Influence continue de la volonté dans l'activité intérieure. 69
IV. Le bien, résultat et terme du vouloir. La vertu, la perfection 72
V. De l'excellence du libre arbitre ou souveraineté intérieure, et des divers degrés dont il est susceptible . 74
VI. Double erreur sur la liberté : l'indifférentisme et le fatalisme. Considérations sur les preuves du libre arbitre 78
VII. Supériorité de la volonté humaine comparée aux forces

de la nature ; son imperfection et ses bornes quand on l'estime en elle-même. 86
VIII. Dieu présent dans le vouloir. Union naturelle de la volonté humaine et de la volonté divine. 88

CHAPITRE III. — L'intelligence et le vrai 91
I. De l'intelligence en général. Connaissance du moi ; conscience et sens intime. Je pense, donc je suis . . . 91
II. Connaissance du non-moi. Des propriétés de l'esprit comme éléments intelligibles universels ou idées . . 95
III Double source de la connaissance, raison pure et raison appliquée ou expérience. 97
IV. Observations sur l'étendue donnée au terme d'idée. Distinction de l'idée en soi et de la perception de l'idée, soit actuelle, soit conservée dans la mémoire . 100
V. De la vérité et de l'erreur. 102
VI. Supériorité de la raison humaine sur la sensibilité perceptive des animaux. Distinction radicale des idées et des images 105
VII. Bornes et imperfection de l'intelligence humaine. Les idées en Dieu ; union de l'intelligence humaine et de l'intelligence divine 113

CHAPITRE IV. — L'amour et le beau 117
I. De la faculté d'aimer en général. Amour de soi et des choses différentes de soi. 117
II. L'amour, accomplissement parfait de l'activité spirituelle. De la beauté 120
III. Des relations de nos facultés, et des idées de relation en général. La vie spirituelle intérieure considérée dans son ensemble. 123
IV. Différence essentielle des sentiments et des passions physiques. Supériorité de la sensibilité spirituelle sur la sensibilité animale. 127
V. Imperfections et misères du cœur humain. L'amour parfait et le beau idéal absolu. Union de l'homme à Dieu par l'amour 130

CHAPITRE V. — La quantité et les idées de grandeur. . . . 133

I. L'activité seule, insuffisante pour expliquer la pensée. De la quantité comme élément nécessaire de l'esprit. 133
II. Distinction de la quantité spirituelle et de la quantité matérielle ; supériorité de la première 136
III. De la durée et de l'identité. Le temps ou la durée successive. Science spéciale de la quantité. Alliance des mathématiques et de la philosophie 139
IV. La quantité et les idées de grandeur en Dieu. Espace absolu, durée éternelle. 142

Chapitre VI. — De la constitution de l'esprit humain 145
I. Théorie de la substance. Union nécessaire de la substance et des qualités. 145
II. Théorie de l'existence ou de l'infini. Erreurs diverses sur l'infini et sur la substance. 148
III. L'infini dans la vie de l'esprit, dans les idées et dans l'univers. 153
IV. De l'opposition harmonique dans les principes de la substance et de l'infini. Erreur de Hegel 156
V. De la substance de l'esprit comparée à celle des corps. La simplicité, caractère éminent des substances spirituelles. 159
VI. Définition de l'esprit. 163

Chapitre VII. — La nature divine 164
I. De la substance et de l'existence parfaites. Définition de Dieu 164
II. Dieu en soi ; la trinité incréée. 168
III. Considérations sur les différentes preuves de l'existence de Dieu. Réfutation de Kant 171
IV. Erreur de Malebranche, de Fénelon et d'autres philosophes au sujet de la spiritualité de Dieu. Réponse à l'accusation d'anthropomorphisme 175
V. De l'union morale et religieuse de l'esprit humain avec Dieu. Réflexions sur l'athéisme. 179

Chapitre VIII. — Examen des systèmes de métaphysique . . 182
I. Conclusion sur la philosophie pure. Quatre systèmes généraux en métaphysique : un vrai et trois faux . . 182

II. Premier système de l'erreur, sensualisme et matérialisme. Conséquences diverses : athéisme, nominalisme, idéalisme, empirisme, scepticisme. 184
III. Deuxième système de l'erreur, zénonisme ou malebranchisme et panthéisme. Erreurs dérivées 189
IV. Troisième système de l'erreur, aristotélisme ou écossisme et conceptualisme. Erreurs dérivées 192
V. Dernier terme de l'abaissement de la pensée, éclectisme ou syncrétisme et sophistique. Conclusion 196

DEUXIÈME PARTIE.

DE LA CONDITION DE L'HOMME.

Division générale de cette deuxième partie 201

LIVRE PREMIER.

UNION DE L'AME ET DU CORPS.

CHAPITRE PREMIER. — Nature de l'union de l'âme et du corps. 204
I. De l'existence des corps en général et de la certitude dont elle est susceptible. Réfutation de l'idéalisme. . 204
II. Union substantielle de l'esprit humain avec un corps particulier, et fondement de cette union 206
III. Des fausses hypothèses sur l'union de l'âme et du corps. 209
IV. Définition de l'homme 212

CHAPITRE II. — Action de l'âme 214
I. Vie active, part de la volonté. Mouvements libres ; appropriation, industrie rationnelle 214
II. Vie intellectuelle. De l'attention proprement dite. De l'extase 217
III. De l'expérience ou perception externe ; concours des sens à la connaissance du monde physique. 220
IV. De la mémoire intellectuelle 222
V. Vie affective. Des passions de l'âme et de l'amour de la nature. De l'imagination poétique 225

VI. Empreinte générale de l'esprit sur l'organisme ; noblesse de la physionomie humaine. Réflexions sur la phrénologie 227

Chapitre III. — Action du corps. Désordres de la condition humaine 229

I. Considérations générales sur l'influence du corps, son excès et le désordre de notre condition 229

II. Débuts de la vie humaine. Prépondérance originelle de l'animalité. 231

III. Indépendance essentielle et spontanéité propre de l'âme. Éclaircissements sur les idées innées 233

IV. De l'influence de l'âge, et jusqu'à quel point elle est ressentie par l'esprit. Tableau moral des différents âges. 236

V. Influence du tempérament, du régime et du climat ; servitude du travail 240

VI. De l'habitude et du besoin de variété. Du sommeil et des rêves ; somnambulisme naturel et artificiel . . . 242

VII. Des maladies et de l'aliénation mentale. De la mort . 247

Chapitre IV. — Réfutation du matérialisme. 252

I. Le matérialisme mécaniste et le matérialisme vitaliste. État précis de la question. 252

II. Erreur et danger de l'animisme 255

III. Réfutation directe du matérialisme, ou résumé des preuves de la spiritualité 259

IV. Objections du matérialisme ; éclaircissements 263

LIVRE DEUXIÈME.

ÉTAT SOCIAL.

Chapitre Premier. — De la vraie idée de l'espèce humaine. . 267

I. De l'espèce en général. Union indissoluble du général et du particulier dans l'individu 267

II. De la réalité de l'espèce humaine. Loi de la sexualité au physique et au moral 271

III. Loi de l'hérédité au physique et au moral. Confirmation du générationisme 275

IV. Erreurs opposées au générationismo. Le créationisme et la préexistence des âmes. 279

Chapitre II. — De la sociabilité ou des facultés sociales de l'homme 284
I. L'état social, naturel à l'homme 284
II. Des conditions et instruments de la vie sociale. Le langage, sa nature et ses effets. Erreur de Bonald. . . 289
III. La foi sociale. La tradition et l'histoire 295
IV. La sympathie et les affections sociales 297
V. Le respect inné de l'homme pour l'homme et le sentiment de la justice 299

Chapitre III. — Des parties et organes du corps social . . . 301
I. Système social naturel ; idée générale de ses organes et appareils 301
II. Société religieuse ou Église. Autres sociétés spirituelles. 303
III. Société affective ou famille ; société éducative ou école. Société économique 305
IV. Société juridique. L'État, société juridique positive. Des nations et de l'État cosmopolitique. 307
V. De l'existence d'espèces intelligentes autres que le genre humain. Idée d'une société universelle des esprits 311

Chapitre IV. — De l'action sociale. Nouveaux désordres de la condition humaine. 314
I. Double rôle de l'individu dans la société. De la nature de l'action sociale, de sa corruption et de ses excès. 314
II. De la puissance traditionnelle du milieu social. Influence de la famille et de la race 316
III. Transmission du langage. Éducation 318
IV. Influence de la religion, des mœurs et des institutions sociales 324
V. Réaction de l'individu sur le milieu social. Influence des grands hommes et des nations dirigeantes . . . 326
VI. Des erreurs générales sur la société. 329

LIVRE TROISIÈME.

TABLEAU DES OPÉRATIONS DE L'ESPRIT HUMAIN.

Objet et subdivision de ce troisième livre 333

Section Première. — Vie active 334

Chapitre Premier. — Nature et étendue de l'activité volontaire de l'homme 334

I. Actes volontaires intérieurs, actes volontaires extérieurs. Caractère et conditions de ces derniers 334

II. Des causes qui suppriment ou qui diminuent la liberté de nos actions 338

III. Du rapport entre l'activité intérieure et l'activité extérieure de l'homme 344

Chapitre II. — Des mobiles de l'activité volontaire 346

I. Des mobiles de la volonté en général. La fin et les moyens. Classification des biens et des besoins 346

II. Qualités originelles de la volonté ; mœurs ou habitudes morales. Concours des autres facultés 349

III. Modifications de la volonté selon les diverses circonstances où elle s'exerce 353

Chapitre III. — Le travail 357

I. Définition du travail ; sa noblesse essentielle ; ce qui lui manque dans notre présente condition 357

II. Des différentes sortes de travaux. Étendue et variété des travaux matériels 359

III. Des professions humaines. Arts libéraux et arts mécaniques 364

Chapitre IV. — Éducation et progrès de la volonté 366

I. Développement de l'activité volontaire dans la vie religieuse 366

II. Développement social de la volonté 368

III. Suite du développement social de la volonté 371

Section II. — Vie intellectuelle (logique) 374

Considérations préliminaires et division. Réflexions sur la logique. 374

Chapitre Premier. — Du jugement et de ses éléments premiers, les notions. 378

I. De la nature du jugement. Décomposition du jugement en ses éléments essentiels. Des notions proprement dites 378

II. Formation des notions, et premièrement des notions de substances. De la généralisation. 382

III. Opérations auxiliaires : analyse et abstraction, comparaison et synthèse. De la compréhension et de l'étendue des idées. 386

IV. Objet et règles de la définition. Définition de choses, définition de nom. Règles de la division 391

V. Division générale des notions 396

Chapitre II. — Du jugement dans son ensemble 399

I. Du sujet, de l'attribut et de leur rapport 399

II. Classes ou catégories des jugements d'après l'ancienne logique. Universalité métaphysique et morale . . . 402

III. Jugements affirmatifs et négatifs. Considérations sur les idées négatives et sur l'opposition logique . . . 405

IV. Jugements absolus et relatifs, simples ou composés. . 408

V. Vérité, évidence et certitude des jugements. Sentiments de l'âme mêlés à la connaissance 410

Chapitre III. — Suite du jugement. Théorie de la proposition. 414

I. Idée de la grammaire générale, ou des principes philosophiques des langues 415

II. Décomposition de la proposition en ses éléments. Espèces principales des mots, espèces auxiliaires . . . 416

III. De la syntaxe. Expression du rapport entre le sujet et l'attribut ; fausseté de la théorie généralement reçue. 420

IV. Suite de la syntaxe. De la construction 424

V. Vices de l'analyse dite logique et grammaticale. Nécessité d'une réforme de la grammaire 426

Chapitre IV. — Le raisonnement et ses lois 429

I. De la nature du raisonnement ; ses éléments essentiels. 429

Digitized by Google

II. Vérité et évidence du raisonnement. De sa valeur intellectuelle. 433
III. Des règles du raisonnement et des axiomes : leur rôle secondaire. Attaques de Hegel contre le principe de contradiction. 436
IV. Règles spéciales du raisonnement. Réflexions sur l'art syllogistique. 440

Chapitre V. — Des différentes sortes de raisonnements . . . 444
I. Raisonnements par évolution, raisonnements par équivalence. Opposition et subordination. 444
II. Suite des raisonnements par équivalence. Substitution. Raisonnements hypothétiques et disjonctifs. 450
III. Raisonnements simples et composés. De l'adhésion de l'esprit dans le raisonnement 452
IV. Réflexions sur la dialectique. Lieux communs; paralogismes ou sophismes. 456
V. De l'expression du raisonnement. Réflexions sur la rhétorique 461

Chapitre VI. — Les sciences. 466
I. Des sciences en général. De l'usage et de l'abus de l'esprit de système 466
II. La différence des sciences fondée sur celle des objets et des moyens de la connaissance humaine. Classification générale 468
III. Des fondements du savoir humain. Principe de certitude. Réfutation du scepticisme. 472
IV. De l'évidence et de ses différentes sources. Certitude métaphysique et certitude physique 480
V. Certitude sociale et historique. De l'autorité et du sens commun 484

Chapitre VII. — Suite des sciences. Les méthodes 490
I. Causes et remèdes de nos erreurs. Des méthodes en général 490
II. Du génie de la science. De l'hypothèse. Caractères de l'esprit philosophique. 495
III. Des procédés propres aux différentes sciences. Diffé-

rence radicale de la philosophie et des mathématiques. Erreurs à ce sujet 499
IV. Des sciences expérimentales et de leurs procédés communs. De la philosophie de la nature. 506
V. Double observation, externe et interne, dans les différentes sciences expérimentales. L'analyse philosophique, distincte de l'une et de l'autre. 509
VI. Sciences sociales et historiques. Observation morale. De la philosophie de l'histoire. 515
VII. De la probabilité et du calcul des probabilités. . . . 517
VIII. De la méthode d'exposition scientifique et du style propre aux différentes sciences 522

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.

0056 92 2 1 0

ERRATA DU TOME PREMIER.

Page 124, ligne 11, *au lieu de* embrasé, *lisez* embrassé.
Page 196, dernière ligne, *au lieu de* éclectimse, *lisez* éclectisme.
Page 240, ligne 5, *au lieu de* toutes facultés, *lisez* toutes les facultés.
Page 272, dernière ligne, *placez une virgule après* natures spirituelles.
Page 296, ligne 5, *au lieu de* est la première, *lisez* est de la première.
Page 415, ligne 19, *placez une virgule après* imaginé.
Page 418, ligne 19, *au lieu de* toute, *lisez* toutes.
Page 427, ligne 1, *au lieu de* bons, *lisez* bon.
Page 483, ligne 12, *au lieu de* représenter, *lisez* nous représenter.
Page 498, ligne 24, *au lieu de* forcée, *lisez* forcé.

ERRATA DU TOME SECOND.

Page 55, ligne 3, *au lieu de* masses, *lisez* masse.
Page 66, ligne 18, *au lieu de* ue, *lisez* que.
Page 71, ligne 13, *au lieu de* pont, *lisez* point.
Page 97, ligne 27, *placez une virgule après* réel.
Page 143, ligne 19, *le* t *de la fin de la ligne doit être reporté au commencement.*
Page 211, ligne 20, *au lieu de* coup, *lisez* contre-coup.
Page 269, ligne 19, *ou lieu de* partielle, *lisez* partiel.
Page 366, ligne 22, *au lieu de* de la famille, *lisez* de famille.
Page 399, ligne 19, *au lieu de* légalement, *lisez* également.
Page 410, ligne 23, *au lieu de* mutuels, *lisez* naturels.

Digitized by Google

EXTRAIT DU CATALOGUE.

Ces ouvrages seront envoyés FRANCO, sans augmentation de prix, contre un bon sur la poste ou des timbres-poste. (Écrire *franco*.)

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA SCIENCE
OU PRINCIPES DE METAPHYSIQUE POSITIVE
PAR ÉTIENNE VACHEROT.

Deuxième édition, revue, corrigée et augmentée. 3 vol. in-18 jésus. Prix : 10 fr. 50 c.

INTRODUCTION A UNE ESTHÉTIQUE NOUVELLE,
Par NOEL SÉGUIN.

1 vol. in-8. . . . . Prix : 7 fr. 50.

EXPOSITION ABRÉGÉE ET POPULAIRE
DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA RELIGION POSITIVES
Par CÉLESTIN DE BLIGNIÈRES,
Ancien élève de l'Ecole polytechnique.

1 vol. in-12 . . . . . Prix : 3 fr. 75.

ESSAI SUR LES DOCTRINES POLITIQUES
DE SAINT THOMAS D'AQUIN,
Par H. R. FEUGUERAY,
PRÉCÉDÉ D'UNE NOTICE SUR LA VIE ET LES ÉCRITS DE L'AUTEUR,
Par M. BUCHEZ.

1 vol. in-8 . . . . . Prix : 3 fr. 50.

MAISTRE PIERRE PATELIN,
Texte revu sur les manuscrits et les plus anciennes éditions
AVEC UNE INTRODUCTION ET DES NOTES,
PAR F. GÉNIN.

Édition de luxe tirée à 300 exemplaires.
1 vol. grand in-8, cartonné en toile, doré en tête. — Prix : 20 fr.
NOTA. — Chaque exemplaire est numéroté.

RÉCRÉATIONS PHILOLOGIQUES,
OU RECUEIL DE NOTES
POUR SERVIR A L'HISTOIRE DES MOTS DE LA LANGUE FRANÇAISE,
PAR F. GÉNIN.

2e édition. — 2 vol. in-18 jésus . . . . . Prix : 7 fr. 50.

Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.

GIUSEPPE FAGIUOLI
Legatore di Libri
FIRENZE

Digitized by Google